LIBRARY OF PRINCETON
NOV 21 2005
THEOLOGICAL SEMINARY

DIE THERAPEUTEN

UND DIE

PHILONISCHE SCHRIFT

VOM

BESCHAULICHEN LEBEN.

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DES HELLENISTISCHEN JUDENTUMS.

VON

PAUL WENDLAND.

BESONDERER ABDRUCK AUS DEM ZWEIUNDZWANZIGSTEN SUPPLEMENTBAND
DER JAHRBÜCHER FÜR CLASSISCHE PHILOLOGIE.

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 21 2005
THEOLOGICAL SEMINARY

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1896.

Die Seitenzahlen sind die des zweiundzwanzigsten Supplementbandes der Jahrbücher für classische Philologie.

I.

Die direkte und indirekte Überlieferung der Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ.

Die Überlieferung der Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ, die wir jetzt in dem Werke Conybeares[1]) vollständig verwertet finden, ist eine so reiche, wie sie für keine andere philonische Schrift vorliegt. In einer der ältesten Philohandschriften, dem Paris. 435 (11. Jahrh.), und den ihr an Wert zunächst stehenden Vat. 248, Laur. X 20 und LXXXV 10, in zahlreichen Vertretern der beiden am meisten verbreiteten Klassen von Handschriften ist sie überliefert. Sie war sicher von Anfang an in dem Corpus vertreten, auf das alle unsere Hss. zurückgehen. Auf diesen gemeinsamen Archetypus geht auch der Vindob. theol. graec. 29 (11. Jahrh.) zurück, wie gemeinsame Fehler beweisen[2]), und diese Handschrift giebt uns in den dem Schriftenverzeichnis folgenden Worten Εὐζόϊος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο[3]) ein wertvolles Zeugnis über den Ursprung unserer Überlieferung. Hält man mit diesem Zeugnis die beiden Stellen des Hieronymus[4]) zusammen, nach denen Euzoios und Akakios den von Origenes und Pamphilos geschaffenen Bücherbestand der Bibliothek zu Caesarea im 4. Jahrh. auf Pergament übertragen liefsen, so ergiebt sich, dafs das philonische Corpus, auf das unsere Hss. zurückgehen, zu der Bibliothek des Origenes gehörte (vgl. Conybeare S. 287). Damit stimmt auch die Geschichte des philonischen Schrifttums in der christlichen Kirche überein. Denn sichere Benutzung läfst sich erst bei den alexandrinischen Kirchenschriftstellern (Clemens, Origenes, vielleicht auch Julius Africanus, der ja rege Beziehungen zu Alexandria unterhielt), nicht im N. T., bei den sogenannten apostolischen Vätern und älteren Apologeten, nachweisen. Erst von Alexandria und Caesarea aus, als Centren der christlichen Bildung, hat sich sein Einfluſs auf weitere Kreise verbreitet. Auf die alexan-

---

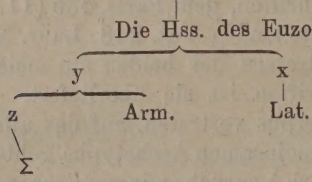
1) Philo About the contemplative life, Oxford 1895; vgl. zum Folgenden meine Besprechung in der Berl. Philol. Woch. 1895 S. 705 ff.

2) S. Cohn in seiner Ausgabe von De opificio S. XXXV ff.

3) Cohn a. O. S. II.

4) S. Preuschen in Harnacks Altchristl. Litt. S. 544. Hieronymus braucht den Ausdruck *instaurare*, dem das ἀνανεοῦσθαι genau entspricht.

drinisch-cäsareensische Tradition werden wir auch die leichten Spuren christlicher Überarbeitung zurückführen dürfen.[1]) Dafs D. V. C. ein Teil des zu dem Grundstock der cäsareensischen Bibliothek gehörigen philonischen Corpus war, ergiebt sich auch daraus, dafs Eusebius diese Schrift in seinem jedenfalls nach den Papyrusrollen der Bibliothek zu Caesarea gefertigten[2]) Verzeichnis (H. e. II 18) aufführt und sie als echt philonisch voraussetzt.[3]) Die armenische Übersetzung, die vor 450 entstanden ist (s. Conybeare S. 155), giebt zwar an einer Reihe von Stellen den echten Text[4]), hat aber auch manche Korruptelen mit unserer griechischen Überlieferung gemeinsam.[5]) Sie kann daher nicht einen völlig selbständigen Zweig der Überlieferung bilden.[6]) Bezeichnet man den Archetypus unserer griechischen Hss. mit Σ, so ist sie als ein zwischen Eus. und Σ liegendes Glied einer zusammenhängenden Textgeschichte zu betrachten, und das Verhältnis läfst sich folgendermafsen darstellen:



Zwischen Euzoios und Σ sind wahrscheinlich mehrere Mittelglieder anzunehmen, durch die sich im Gegensatz zu der reineren Gestalt der griechischen Vorlage des Arm. eine Verschlechterung des Textes vollzogen hat. Der lateinischen Übersetzung, deren erste Hälfte uns erhalten ist, ist in dem Stemma bereits ihre Stelle angewiesen. Dieselbe rührt nach Conybeares Ausführungen von demselben Verfasser her wie das Fragment der lateinischen Übersetzung der Quaestiones in Genesim. Auf Grund namentlich des Bibeltextes hat Conybeare gezeigt, dafs diese Übersetzung vor 400 entstanden ist. Danach müfsten wir voraussetzen, dafs dieselbe einen dem des Eus. nahe kommenden und im Vergleich mit Σ reineren Text bieten müsse. Conybeare freilich ist zu einem wesentlich anderen Ergebnis

1) S. „Philos Schrift über die Vorsehung“ S. 95[3].

2) Daher erklärt sich leicht die Unordnung in dem Verzeichnisse.

3) S. Kap. V. Eus. giebt nur wenige wörtliche Citate, in denen sich einige unerhebliche auf Willkür beruhende Änderungen, aber keine der unseren Hss. gemeinsamen Korruptelen findet. Aber es steht nichts der Annahme entgegen, dafs unsere Überlieferung aus der cäsareensischen geflossen ist.

4) Berl. Philol. Woch. S. 708. Schürer, Theol. L.-Z. 1895 S. 385. 386. Cohn, Woch. f. klass. Philol. 1895 S. 1338.

5) Berl. Philol. Woch. S. 708. 709.

6) Dafür sei noch bemerkt, dafs auch die armenische Übersetzung von De prov. und Quaestiones in Exod. christliche Interpolationen aufweist, s. „Philos Schrift über die Vorsehung“ S. 11[6].

gelangt. Er glaubt (S. 11), dafs Lat. an 9 Stellen eigentümliche Lesarten mit einzelnen Ablegern von Σ gemeinsam habe, dafs er also selbst von Σ abhängig sei. Dadurch wird dann die charakteristische Spaltung unserer Überlieferung und Σ hoch hinaufgerückt, wohl noch ins 3. Jahrh.; was wieder nur dadurch möglich ist, dafs nach Conybeare Σ und Eus. selbständig neben einander stehen. Prüfen wir die Stellen aber genauer, so kommen wir zu einer abweichenden Ansicht. An 5 Stellen ist vielmehr der von Lat. und einzelnen Ablegern von Σ gegebene Text der echte, nicht eine Korruptel. Das gilt für S. 475, 10 Mangey οὔτε δὲ, wo γὰρ gar keinen Sinn giebt, 474, 3 χρόνους[1]), 473, 13, wo bei einer unerheblichen Umstellung der Text der meisten griechischen Hss. vorauszusetzen ist, 477, 21 ἀπὸ (s. Kap. IV). Auch 473, 28 verdient die Lesart ἄγαμαι τοὺς ἄνδρας καὶ αὐτοὺς γενομένους χρημάτων κρείττους. ἀλλὰ πόσῳ βελτίονες vor καὶ αὐτὸς (so auch Arm.) den Vorzug. Philo vergleicht die griechischen Philosophen mit den Therapeuten. Er bewundert sie, weil auch sie den Reichtum verachtet haben, tadelt sie in anderer Hinsicht.[2]) 471, 15 ἐμφαίνεται διὰ τῆς προσρήσεως ist es zweifelhaft, ob Lat. *de prima statim salutatione nominis comprobatur* das ἀπὸ einer griechischen Hss.-Klasse statt διὰ voraussetzt. Denn wollte der Übersetzer die Präposition διὰ wiedergeben, so standen ihm nur *ex* oder *de* zur Verfügung. Wenn Lat. 476, 37 mit A allein τῆς ψυχῆς statt τῇ ψυχῇ liest und 477, 9 δὲ mit einigen Hss. ausläfst, so sind das unerhebliche Änderungen, in denen zwei Zweige der Überlieferung zufällig zusammentreffen konnten. 474, 32 ist die lateinische Übersetzung so frei, dafs ich nicht sicher behaupten möchte, sie habe διὰ gelesen. Von wirklicher Bedeutung sind nur zwei Stellen. S. 472, 50 hat Arm. das richtige Θερσίτῃσι[3]), die gesamte griechische Überlieferung, aufser Par. 435, und Lat. θηρσί τισι. 475, 14 hat Lat. gegen einige griechische Hss. Eus. Arm. die falsche Lesart ἑκάστῳ δέ ἐστιν (s. Kap. IV). Also an zwei Stellen nur hat Lat. Korruptelen mit dem gröfseren Teile unserer Hss. gemeinsam. Daraus ist aber nicht zu schliefsen, dafs Lat. von Σ abhängig sei. Sondern weil nur so wenige Hss. hier das Richtige bieten, dürfen wir annehmen, dafs schon Σ und seine Vorlage durch Korrektur oder Varianten Anlafs zur Spaltung der Überlieferung an diesen Stellen gab (das Θερσίτῃσι in Par. 435, das von zweiter Hand in θηρσίτεσι korrigiert ist, könnte Konjektur sein). Denn an anderen Stellen überragt Lat. den gemeinsamen Archetypus unserer Hss. S. 474, 1 hat Conybeare mit Arm. Lat. geschrieben: ἵνα καὶ ἑτέρους καὶ ἑαυτοὺς ὠφελήσωσι, τοὺς μὲν ἐν ἀφθόνοις περιου-

1) S. Berl. Philol. Woch. S. 710.

2) 475, 11 ist ἠρεμίαν (Arm.) sicher nicht das Echte. Die Lesart des Arm. ist korrupt wie 474, 31 (gegen Conybeare S. 208).

3) Zum appellativen Gebrauch dieses Namens vgl. [Hipp.] Ep. 17, 30 Θερσῖται δ' εἰσὶν τοῦ βίου πάντες.

σίαις, ἑαυτοὺς δὲ ἐν τῷ φιλοσοφεῖν. Σ hatte falsch καὶ τοὺς μέν (vgl. auch S. 476, 41).[1]) S. 477, 23 hat Lat. allein den richtigen Text: συνόλως γὰρ ἐξασκοῦσιν ἀτυφίαν εἰδότες τῦφον μὲν τοῦ ψεύδους ἀρχήν, ἀτυφίαν δὲ ἀληθείας, ἑκάτερον δὲ πηγῆς λόγον ἔχον· ῥέουσι γὰρ ἀπὸ μὲν τοῦ ψεύδους αἱ πολύτροποι τῶν κακῶν ἰδέαι, ἀπὸ δὲ τῆς ἀληθείας αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων, während alle anderen Hss. lesen: τύφου μὲν τὸ ψεῦδος ἀρχήν, ἀτυφίας δὲ ἀλήθειαν. War nach dieser falschen Lesart bereits bemerkt, dafs ψεῦδος der Grund (= Quelle) des τῦφος, ἀλήθεια der der ἀτυφία ist, so wäre es auffällig, wenn von ψεῦδος und ἀλήθεια nochmals bemerkt würde ἑκάτερον δὲ πηγῆς λόγον ἔχον und dies dann erläutert würde. Ganz abgesehen von der psychologischen Richtigkeit des Gedankens in Lat., ergiebt sich nur so ein guter Fortschritt der Gedankenentwickelung, indem aus τῦφος und ἀτυφία die allgemeineren Gegensätze ψεῦδος und ἀλήθεια, hieraus noch allgemeiner die Summe der Übel und Güter abgeleitet wird. Schon diese eine Stelle beweist, dafs Lat. nicht, wie Conybeare will, aus Σ abgeleitet ist. Wir haben einen Hauptstrom der Überlieferung, dessen Ausgangspunkt für uns durch den Text des Eus. bezeichnet wird, und von dem sich in weiterem Verlauf die Vorlagen von Lat., Arm. und Σ abgezweigt haben. Nach dem Stemma S. 696 hätten die von dem Consensus von Lat. Arm. abweichenden Lesarten keine urkundliche Gewähr, und wir stünden auf sehr festem Grunde, wenn nur nicht Arm., wie namentlich die Auslassungen beweisen, und Lat. mit ihrer Vorlage oft frei geschaltet hätten, wenn nicht die Rekonstruktion der Vorlage aus Übersetzungen oft mit Schwierigkeiten verbunden wäre und wenn der zweite Teil der lateinischen Übersetzung nicht fehlte.

Wenn nun schon Eus. wenigstens an einer Stelle[2]) seiner an Umfang sehr geringen Citate, wenn wir andere unbedeutende Abweichungen als Änderungen seinerseits ansehen, einen verdorbenen Text vor sich hatte, wenn andere Korruptelen Lat. und Arm. gemeinsam sind[3]), so müssen wir schliefsen, dafs schon vor der Abzweigung der Vorlage von Lat., die wir um 350 gewifs nicht zu früh ansetzen[3]), der Text eine längere Geschichte durchlaufen hat, dafs schon in dem cäsareensischen Texte manche Korruptelen vorhanden waren. So können wir die Geschichte des Textes mit grofser Wahrscheinlichkeit bis in eine Zeit zurückverfolgen, die noch vor dem Termine der von Lucius angenommenen Fälschung liegt.

---

1) Auch an den Kap. III 2 angeführten beiden Stellen steht der Gen. σώματος, nicht das Adj. σωματικός.

2) Conybeare S. 186 Anm. 2. Dafs S. 483, 46 Eus. bereits die Lücke des Arm. vorfand, die dann später nach Philohss. von Schreibern ausgefüllt wäre (Conybeare S. 250), ist durchaus unwahrscheinlich, vgl. S. 700.

3) Die Vorlage von Lat. wird noch vor der von Euzoios veranstalteten Ausgabe geschrieben sein.

Indirekte Citate unserer Schrift finden sich in der älteren Litteratur aufser den erwähnten bei Eus. nur wenige. Zwei Beziehungen auf unsere Schrift meint Conybeare (S. 202. 318) bei Clemens nachweisen zu können:

D. V. C. 473, 17
ἐνθουσιάζουσι, μέχρι ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. 474, 18 φεύγουσιν ἀμεταστρεπτὶ καταλιπόντες ἀδελφούς....

S. 476, 36 ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ θεμέλιόν τινα προκαταβαλλόμενοι τῇ ψυχῇ...

Clem. Strom. V 1, 8 S. 648 P.
μαθόντες δὲ ἄρα τῆς ἀληθείας τὴν ὁδὸν εὐθεῖαν βαδίζωμεν ἀμεταστρεπτί, ἄχρις ἂν περιτύχωμεν τῷ ποθουμένῳ.

VII 12, 70 S. 864 P. ἀλλ' ἔστι μὲν θεμέλιος γνώσεως ἡ τοιαύτη ἐγκράτεια.

Aber für die erste Stelle des Clemens führt Conybeare selbst philonische Parallelen an, auf die Clemens, wenn eine solche Reminiscenz überhaupt anzunehmen wäre, sich ebensogut beziehen könnte. Für die zweite Stelle findet man in meiner Abhandlung[1]) „Philo und die kynisch-stoische Diatribe" S. 11 andere Parallelen. Unanfechtbar dagegen scheint mir an folgender Stelle die Benutzung unserer Schrift:

D. V. C. S. 474, 2: αἱ γὰρ χρημάτων καὶ κτημάτων ἐπιμέλειαι τοὺς χρόνους ἀναλίσκουσι· χρόνου δὲ φείδεσθαι καλόν, ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἰατρὸν Ἱπποκράτην ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή.

Clem. Strom. V 4, 22 S. 658 P.: ναὶ μὴν καὶ τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν καλουμένων τὰ ἀποφθέγματα ὀλίγοις λέξεσι μείζονος πράγματος δήλωσιν ἐμφαίνει, οἷον ἀμέλει τὸ „χρόνου φείδου", ἤτοι ἐπεὶ ὁ βίος βραχὺς καὶ οὐ δεῖ τὸν χρόνον τοῦτον εἰς μάτην καταναλῶσαι...

Clemens verbindet gerade so wie Philo den Spruch φείδου χρόνου mit dem Worte des Hippokrates, und das τὸν χρόνον... καταναλῶσαι stimmt fast wörtlich mit Philo überein. Also hat Clemens den Philo benutzt[2]), und damit wäre eigentlich bereits Lucius' ganze Hypothese widerlegt. Denn er wird es Zahn überlassen, das Mönchtum in so frühe Zeit zurückzudatieren.

Wenn Origenes der Dreiteilung der menschlichen Natur (σῶμα, ψυχή, νοῦς) entsprechend eine dreifache Auffassung der Schrift unterscheidet[3]), so scheint er an die einfachere Unterscheidung eines

1) In O. Kerns und meinen Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895.

2) Unsicher ist die Beziehung von Strom. VII 1, 3 S. 829 τῆς γὰρ περὶ τοὺς ἀνθρώπους θεραπείας ἡ μὲν βελτιωτική, ἡ δὲ ὑπηρετική. ἰατρικὴ μὲν σώματος, φιλοσοφία δὲ ψυχῆς βελτιωτική.... τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν auf D. V. C. 471, 16 ff.

3) Redepenning, Origenes I 330 ff.

doppelten Sinnes angeknüpft zu haben, die der ihm wohl vertraute Philo den Therapeuten zuschreibt[1]):

Philo V. C. S. 483, 43: ἅπαcα γὰρ ἡ νομοθεcία αὕτη δοκεῖ τοῖc ἀνδράcι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ καὶ cῶμα μὲν ἔχειν τὰc ῥητὰc διατάξειc, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον νοῦν, ἐν ᾧ ἦρξατο ἡ ψυχὴ διαφερόντωc τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν.	Orig. Hom. in Lev. V S. 205: sanctam scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare, veluti ex *corpore* quodam, *literae* scilicet quae videtur, et *anima, sensus* qui intra ipsam deprehenditur, et spiritu . . .

Die Benutzung ist eine ziemlich wörtliche.[2]) Wir lernen aus ihr sogar, daſs Origenes den Relativsatz ἐν ᾧ — θεωρεῖν, den er sehr frei wiedergiebt, las. Er fehlt im Arm., und Conybeare ist geneigt ihn für unecht zu halten.[3]) Aber das ist auch darum unmöglich, weil die folgenden Attribute κατιδοῦcα etc. besser zu ψυχή passen als zu ἐξήγηcιc, das Conybeare nach dem Arm. in den Text setzt statt ἐξηγήcειc und worauf er sie bezieht.

Auch Lactantius hat in den Divin. inst. III 23 unsere Schrift benutzt[4]): numquam tibi tam sapientes videri solent (die Philosophen) quam cum pecuniae contemptu gloriantur . . . tradita sibi a parentibus bona tamquam malum fugiunt ac deserunt . . . non virtute, sed perverso metu fortes . . . sic isti unde possent gloriam liberalitatis adquirere, sine honore, sine gratia perdunt. laudatur Democritus, quod agros suos reliquerit eosque pascua publica fieri passus sit. probarem, si donasset. Und nach einer andern Geschichte: si tantus pecuniae contemptus est, fac illam beneficium, fac humanitatem, largire pauperibus: potes hoc quod perditurus es multis succurrere . . . Das gleiche Urteil, daſs Anaxagoras und Demokrit besser ihre Güter zum Nutzen anderer verwendet hätten, findet sich D. V. C. S. 473, 25 ff.[5]) und sonst nirgend. Die Div. inst. sind nach den Ausfüh-

1) Dies ist die einzige Philostelle, aus der Origenes geschöpft haben kann. In der von Conybeare angeführten Stelle De migr. 16 S. 450 findet sich derselbe Vergleich in anderem Zusammenhange und zu anderem Zwecke.

2) Vgl. auch die andern von Redepenning a. O. angeführten Stellen, namentlich Hom. in Lev. II S. 193: cum igitur constet scriptura quoque ipsa velut ex corpore quod cernitur et ex anima quae in ipso intellegitur et concipitur, et ex spiritu . . .

3) S. 250 kehrt Conybeare zum früheren Texte zurück und giebt seine frühere Auffassung auf. — Benutzung der V. C. S. 473, 25 ist, namentlich wegen der gesperrt gedruckten Worte, wahrscheinlich bei Orig. C. Cels. II Kap. 84: ὅcoc δὲ καὶ ἄλλοc χορὸc πενήτων ἐcτὶ παρ' Ἕλληcι φιλοcοφηcάντων καὶ ἑκούcιον πενίαν ἀναδεξαμένων, καὶ οἱ πολλοὶ Ἑλλήνων ἴcαcιν ἐκ τῶν ἀναγραφέντων περὶ μὲν Δημοκρίτου μηλόβοτον ἑάcαντοc τὴν οὐcίαν. . . .

4) Dies bemerkt Zeller I^5 S. 844.

5) Vgl. besonders γενομένους χρημάτων κρείττους mit Lact. *pecuniae contemptu* und *pecuniae contemptus.*

rungen Brandts[1]) zwischen 303 und 310 geschrieben, in Bithynien begonnen und erst nach der Übersiedelung nach Gallien (wohl 307) vollendet. Lassen wir die philonische Autorschaft der V. C. einmal dahingestellt, so wird jeder Unbefangene sicher zugeben, dafs diese Schrift jedenfalls schon geraume Zeit existieren mufste, ehe sie einem lateinschreibenden, vom Orte ihrer Entstehung weit entfernten, griechische Quellen selten benutzenden Autor bekannt werden konnte. Eine neue Instanz gegen Lucius' Hypothese! — Zum Schlufs sei noch bemerkt, dafs auch die wohl im 6. Jahrh. entstandenen Ἱερὰ παράλληλα unsere Schrift benutzen.[2])

II.

Die Stellung der Schrift im philonischen Schrifttum und in der jüdischen Litteratur.

Zu den besprochenen äufseren Zeugnissen, durch die unsere Schrift besser beglaubigt ist als irgend eine andere philonische, kommt das Selbstzeugnis Philos hinzu. Die Einleitung unserer Schrift nimmt auf eine andere Bezug, in der die Essäer als Vertreter des πρακτικὸς βίος geschildert sein sollen. Lucius (S. 88ff.) nimmt nun an, unsere Schrift solle nach der Ansicht ihres Verfassers die Fortsetzung von Q. o. pr. lib. sein. Man mufs ihm zugeben, dafs diese Verbindung so gezwungen und unnatürlich wäre, dafs man sie Philo nicht zutrauen möchte. Denn die Schrift Q. o. prob. lib. führt den Gedanken aus, dafs jeder Weise frei sei, und die Schilderung der Essäer ist nichts als ein Beispiel unter anderen für diesen Satz. Die Essäer werden hier als Vertreter der wahren Freiheit, nicht des πρακτικὸς βίος aufgeführt.[3]) In dem ganzen Umfange der Schrift D. V. C. findet sich keine Beziehung auf das Grundthema jener Schrift.[4]) D. V. C. würde auch sehr ungeschickt an jene Schilderung anknüpfen, die nur ein in die Mitte eingelegtes und untergeordnetes Glied jener Abhandlung ist. Dazu kommt noch, dafs jene Schrift bereits ein Gegenstück besafs in der in ihrer Einleitung erwähnten Abhandlung Περὶ τοῦ πάντα φαῦλον εἶναι δοῦλον.[5]) Aber einen Beweis gegen die Echtheit könnte man in dieser ungeschickten Verbindung eben nur sehen, wenn sie wirklich als vom Autor beabsichtigt erwiesen wäre. Die Beziehungen aber, die Lucius

1) Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akad. der Wissensch. in Wien Bd. CXXV.

2) Berl. Philol. Woch. a. O. S. 710.

3) Das beweisen die Stellen Q. o. prob. lib. 13 S. 459, 15. 38; 12 S. 457, 34ff.

4) Denn die Bemerkung S. 482, 31ff. über die Verwerfung der Sklaverei durch die Therapeuten ist nur eine ganz gelegentliche.

5) Arch. f. Gesch. d. Philos. I S. 514.

S. 88. 89 aufzählt, wird niemand als beabsichtigt und beweiskräftig anerkennen können. Denn sie betreffen ganz untergeordnete Punkte und Gedanken, die bei Philo oft wiederkehren, einen inneren und tieferen Zusammenhang beider Schriften aber nicht beweisen können.[1]) Mit vollem Rechte haben dagegen andere[2]) behauptet, dafs unsere Schrift sich vielmehr an die von Eus. Praep. ev. VIII 11 aufbewahrte Schilderung der Essäer in Philos Apologie anschliefse.[3]) Hier wird § 6 ff. die unermüdliche Thätigkeit der Essäer, ihre verschiedenartige Beschäftigung mit Ackerbau, Viehzucht, Bienenzucht, Handwerk hervorgehoben. Hier erscheinen sie in der That, anders als in Q. o. prob. lib., als Vertreter des πρακτικὸς βίος und mögen als solche im weiteren Zusammenhange der Darstellung auch ausdrücklich be-

1) Das Zeugnis des Eus., der die V. C. auf Quod omn. prob. lib. folgen läfst, kann bei der Unordnung seines Kataloges nichts beweisen, noch weniger das des von Eus. abhängigen Hieronymus (Lucius S. 88). Und unsere Hss. gehen, wie wir sehen, auf dieselbe Quelle wie Eus. zurück. Auch fehlt in ihnen die Apologie, auf die D. V. C. richtig gefolgt wäre.

2) Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes. Paris 1888 S. 12, Cohn in the Jewish Quarterly Review Oktober 1892 S. 20, Conybeare S. 279.

3) Mit Unrecht hat Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1882 S. 276—278, Ketzergesch. des Urchristentums S. 113—116 diesen Abschnitt für unecht und für eine christliche Fälschung erklärt. In den Worten zu Anfang μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι braucht man nicht notwendig einen Widerspruch mit der von Josephus befolgten Angabe in Q. o. prob. lib., nach der es nur über 4000 Essäer gab, und eine Korrektur dieser Angabe zu finden. Philo überblickt hier vielleicht die ganze Geschichte des Ordens, in deren Verlauf es „zahllose" Essäer gegeben hat, und redet nicht nur von seiner Zeit. Mit dieser Auffassung stehen auch die folgenden Worte nicht in Widerspruch, wenn man nur liest: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, κατὰ (statt καὶ, vgl. § 5 κατὰ θιάσους und Q. o. prob. lib. κατὰ θιάσους) μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους. Also bilden sie in Städten und Dörfern starke Genossenschaften. Anzuerkennen ist der Gegensatz zu dem Berichte in Q. o. prob. lib., nach dem es Essäer nur in Dörfern gab. Die S. 703 mitgeteilten Worte und die Angabe, dafs nur erwachsene Männer Mitglieder würden, stehen wohl mit Hilgenfelds Auffassnng der Essäer, nicht aber mit den anderweitigen Zeugnissen in Widerspruch; s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes II S. 472. 477 Anm. 59. Das Zeugnis über die Gütergemeinschaft wird durch Josephus vollauf bestätigt und wird nur durch Hilgenfeld in einen künstlichen Gegensatz zu Q. o. prob. lib. gesetzt (Schürer S. 473. 474). Endlich ist es auch nicht auffallend, wenn in der Apologie von Viehzucht der Essäer die Rede ist. Denn es ist nicht sicher bezeugt, dafs sie sich des Fleischgenusses enthalten haben (Schürer S. 478). Wenn endlich Philo II 458, 45 ein ταμεῖον ἓν πάντων, Josephus τῶν κοινῶν ἐπιμεληταὶ und ἀποδέκται τῶν προσόδων (B. J. II 8, 3. Ant. XVIII 1, 5) erwähnt, so ist Hilgenfelds Bemerkung, der echte Philo sage von dem erwähnten Schaffner (ταμίας) nichts, gegenstandslos. Die meist auf sprachlicher Unkenntnis beruhenden Gründe Ohles (Beiträge zur Kirchengeschichte) sind bereits von Massebieau (Le classement des oeuvres de Philon S. 63 ff.) und mir (Archiv f. Gesch. der Philos. V 230) zurückgewiesen worden.

zeichnet sein. Dazu kommt als weiterer Grund, daſs D. V. C. von einer vorwiegend panegyrischen und apologetischen Tendenz beherrscht ist, die den Anschluſs an die Apologie sehr passend erscheinen läſst. Wenigstens einige Spuren der sich durch die gesamte Schrift D. V. C. hindurchziehenden Gegenüberstellung therapeutischer und heidnischer Sitten und Motive finden sich auch in dem kurzen Abschnitte der Apologie, und diese Tendenz wird in andern Teilen der Schrift gewiſs noch stärker hervorgetreten sein (Massebieau S. 12). Der Eintritt in den Essäerorden findet statt οὐ γένει — γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται —, διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἵμερον § 2, und § 13 heiſst es ἑκουσίῳ γνώμῃ μᾶλλον ἢ φύσεως ἀνάγκῃ θεραπεύειν ἀξιούντων. Man vergleiche D. V. C. S. 482, 4 παρθένοι τὴν ἁγνείαν οὐκ ἀνάγκῃ καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησιν ἱερειῶν διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην. Die γυμνάσματα der Essäer sind besser als die der Athleten (§ 7). Sie sind ὀλιγοδεΐας ἐρασταὶ πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπόμενοι (§ 11), vgl. D. V. C. S. 477, 14 πλησμονὴν ὡς ἐχθρόν τε καὶ ἐπίβουλον ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐκτρεπόμενοι 478, 37. Von den Essäern heiſst es § 14, sie hätten die Ehe verworfen μετὰ τοῦ καὶ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν, von den Therapeuten S. 476, 36 ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλλόμενοι τῇ ψυχῇ.[1])

Auf die apologetische und zugleich polemische Tendenz unserer Schrift muſs ich hier näher eingehen. Denn sie bestimmt den von Lucius völlig verkannten kunstvollen und wohldurchdachten Aufbau der Schrift. Aus ihr erklären sich ferner manche Gedanken, an denen man Anstoſs genommen hat. Der Verfasser sieht in der Lebensweise der Therapeuten das stoische Ideal des einfachen und naturgemäſsen Lebens verwirklicht. An diesem Ideale miſst er die sittlichen Zustände und Lebensverhältnisse seiner Zeit, die dem Bilde der Therapeuten als Hintergrund dienen. Er bewegt sich

1) Elter, de gnomol. graecorum hist. S. 237 hält Eus. VIII 11 für einen Teil der Ὑποθετικά und meint, nachdem Eus. VIII 5, 11 die Citate aus diesen mit den Worten Φίλωνος .... ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑποθετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν eingeführt hatte, habe er dieselbe Schrift VIII 10, 19 ungenau citiert mit den Worten ἀπὸ τῆς ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογίας λαβὼν σύ γε ἀνάγνωθι ταῦτα. Dies Verfahren hat Analogien bei Eus. (Elter S. 208. 209. So sagt Eus. Praep. V 24, 12, nachdem er vorher die Γοήτων φώρα genau citiert hat, πρὸς ταῦτα οἷά φησιν ὁ ἔλεγχος ἄκουε). Das einzige Bedenken, das ich gegen die Identität beider Schriften habe, ist, daſs doch auch im Katalog des Eus. (H. e. II 18, 6) ὁ περὶ Ἰουδαίων συνταχθεὶς λόγος erwähnt wird. Hätte Elter dennoch Recht — und dafür könnte man wieder anführen, daſs die Ὑποθετικά im Kataloge fehlen —, so stünde der Verbindung der V. C. mit den Ὑποθετικά nichts im Wege. Auch hier findet sich dieselbe Parallelisierung jüdischer und heidnischer Verhältnisse bei Eus. VIII 7, 1. 14 und eine panegyrische und polemische Tendenz VIII 7, 9. 10. 14. 19.

dabei ganz in den Gedankenkreisen der stoisch-kynischen Diatribe, die im ersten nachchristlichen Jahrhundert ihre zweite Blüte erlebte.[1]) Der Kulturkreis und die Zeit, aus der die Schrift zu verstehen ist, ist damit sicher bestimmt.[2]) Gehen wir nun auf die Gliederung der Schrift genauer ein:

I. Kap. 1. 2 Anf. bis S. 473, 13 Gottesverehrung der Therapeuten und heidnischer Götzendienst (Genaueres unten).

II. Kap. 2. 3. Der Verfasser behandelt die Preisgabe des Besitzes und die Motive dazu im Gegensatz zu ähnlichem von den Philosophen geübten Verzichte, ihre Zurückziehung in die Einsamkeit, die geographische Lage ihrer Kolonie, ihre Wohnungen, ihre religiösen Beschäftigungen an den Wochentagen, ihre Versammlungen am Sabbath.

III. Kap. 4. Äufsere Lebensweise. Ihre Mäfsigkeit in Speise und Trank, ihre Einfachheit in Wohnung und Kleidung wird gepriesen und in der Art der Diatribe begründet.[3])

IV. Kap. 5 bis Schlufs. Gegenüberstellung der heidnischen Gelage und des therapeutischen grofsen Festes[4]):

1. In der Schilderung der heidnischen Gelage (Kap. 5—7) wird besonders hervorgehoben die Trunkenheit der Gäste (1), die daraus folgenden Streitigkeiten und Thätlichkeiten (2), der Luxus in Tafelgerät und kostbaren Pfühlen (3), die grofse Zahl der bedienenden Sklaven (4) und ihre üppige Tracht (5), die Fülle der Speisen (6).[5]) Endlich wird die leichtfertige Behandlung der Päderastie in den Reden des doch besonders berühmten Gastmahles Platos gerügt (7).[6])

2. a. Kap. 8. 9. In Gegensatz dazu wird die äufsere Zurüstung bei dem Hauptfeste der Therapeuten gesetzt. Hier wird betont der Anstand und die strenge Ordnung (2)[6]), die Einfachheit des Lagers (3), die Verwerfung der Sklaverei durch die Therapeuten (4), die sittsame Tracht der Bedienenden (5), die äufserste Einfachheit der Nahrung (6) und Verschmähung des Weingenusses (1).[7]) Dann folgt

b. Kap. 10. 11 die Beschreibung des Verlaufes des Festes.

---

1) Ausführlicheres in meiner Abhandlung „Philo und die kynisch-stoische Diatribe".

2) A. O. S. 66. 67.

3) A. O. S. 9—17.

4) Der Parallelismus der beiden Schilderungen ist im Folgenden durch entsprechende Zahlen angedeutet.

5) Die Parallelen der Diatribe, der sich Philo auch hier anschliefst, s. a. O. S. 18—24. 27—30. 33ff.

6) Die Hochschätzung der Jungfräulichkeit bei den Therapeuten, die D. V. C. auf den zweiten Punkt folgt, ist wohl kaum als Antithese zu Punkt 7 gedacht.

7) Vgl. gegen Schlufs von D. V. C. μεθυσθέντες . . . τὴν καλὴν ταύτην μέθην. Aber an beiden Stellen ist eine Antithese gegen Punkt 1 vielleicht nicht beabsichtigt, so dafs auch hier die parallele Folge nicht durchbrochen wäre.

Man sieht, der Verfasser ist einem kunstvollen Plane gefolgt, indem er Punkt für Punkt in gleicher Folge den Parallelismus durchführte. Nur die völlige Verkennung der durch das Muster der Diatribe bestimmten Anlage der Schrift erklärt es, dafs Lucius die Schilderung der Therapeuten stets „durch Exkurse über Andersdenkende und Andershandelnde durchbrochen" findet, die ihm zwecklos erscheinen.[1]) Die Anlehnung Philos an die Litteraturgattung der Diatribe erklärt auch mancherlei Eigentümlichkeiten unserer Schrift, die man gegen die Echtheit meinte geltend machen zu können. Die Sittenschilderungen sind auffallend düster (Lucius S. 94), aber ich habe gezeigt[2]), dafs die einzelnen Züge und auch die stark aufgetragenen Farben treffende Parallelen bei Philo und in der Diatribe haben. Das strenge Urteil über die Reden im platonischen Symposion kann sehr wohl der Diatribe entlehnt sein. Musonius würde schwerlich anders geurteilt haben.[3]) Philos Kritik richtet sich weniger gegen Plato selbst als gegen die im Gastmahl berichteten Reden, die er offenbar für historisch hält (Kap. 7 Anf.). Es ist daher übertrieben, wenn Schürer, Theol. L.-Z. 1895 S. 391, sagt, der Verfasser der V. C. überhäufe Plato förmlich mit Insulten. Der Spott in D. V. C. S. 481, 4 σιωπῶ τὰ τῶν μύθων πλάσματα καὶ τοὺς δισωμάτους, οἳ κατ' ἀρχὰς προσφύντες ἀλλήλοις . . . διεζεύχθησαν darf Philo trotz seiner Lehre vom Idealmenschen zugetraut werden (gegen Schürer a. O.). Denn wenn diese Lehre auch aufser an die platonische Ideenlehre an die Rede des Aristophanes im Symposion S. 189 Cff. anzuknüpfen scheint, so geht Philo doch über das groteske Bild des aristophanischen Mannweibes hinaus, wenn er seinen Idealmenschen, in dem die Idee beider Geschlechter vereint ist, geschlechtslos (nicht androgyn) sein läfst.[4]) Endlich in den Worten De opif. 53 ἔρως δ' ἐπιγενόμενος καθάπερ ἑνὸς ζώου διττὰ τμήματα διεστηκότα συναγαγὼν εἰς ταὐτὸν (vgl. Symp. 190 D. 191 AC) einen Widerspruch mit D. V. C. finden (Schürer a. O.) heifst eine rhetorische Floskel für baare Münze nehmen. Bedenkt man also, dafs diese Kritik beeinflufst ist durch die rigorose Strenge der Diatribe, die keinen andern als den sittlichen Mafsstab kannte und kein Verständnis für den zarten Hauch poetischer Rede besafs, vielleicht auch durch den oft derben Ton der Diatribe, die ihren Ursprung aus dem Kynismus nie ganz verleugnete, sicher beeinflufst

1) S. 107. 108. 13. 11. Ohle, Theol. L.-Z. 1888 S. 498.
2) Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 18ff., besonders S. 21[3].
3) A. O. S. 34[2].
4) Wenn Schürer sagt, Plato habe im Symposion dieselbe Ansicht aufgestellt, so wird die kunstvolle Anlage des platonischen Dialoges verkannt. Man darf doch nicht ohne weiteres Plato alles zuschreiben, was die Personen seiner Dialoge sagen; s. Drummond, Jewish Quarterly Review, Oktober 1895 S. 169. Die genaue Reproduktion des aristophanischen Scherzes wie eines Dogma ist eine Geschmacklosigkeit, die dem Talmud vorbehalten blieb (Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 69).

durch die panegyrische Tendenz, die durch die Therapeuten eben alles in Schatten gestellt werden läfst, so wird man in dieser Kritik nicht mehr einen unlösbaren Widerspruch finden mit der Achtung, die Philo dem Plato so oft bezeugt.[1]) Wird ihm diese doch auch hier mit den Worten ἄνδρες τά τε ἤθη καὶ τοὺς λόγους φιλόσοφοι ausgedrückt.

Die Diatribe liebt es, ihrer Darstellung durch Citate, namentlich aus Dichtern, Glanz zu verleihen. So streut auch der Verfasser der V. C. in die Schilderung der heidnischen Gastmähler, die sicher unter Einwirkung der Diatribe steht, eine homerische Floskel und die Anspielung auf einen Komikervers ein, dessen Sinn nach Art der Diatribe verändert wird.[2]) Er fügt ein Citat aus Hippokrates an den Spruch eines der sieben Weisen an.[3]) Er citiert endlich mit auffallender Genauigkeit[4]) die Verse Ilias XIII 5. 6, in die ganz nach stoischer Methode ein tiefer ethischer Sinn hineingedeutet wird.[5])

Dieselbe panegyrische und zugleich polemische Tendenz tritt auch im ersten Abschnitte unserer Schrift hervor, auf den ich noch genauer eingehe. Fünf Formen der Götterverehrung, alle tief unter dem Gottesdienste der Therapeuten stehend, werden unterschieden:

1. Verehrung der Elemente, des Feuers als Ἥφαιστος, der Luft als Ἥρα, des Wassers als Ποσειδῶν, der Erde als Δημήτηρ. Gegen die Identifikation dieser Götter mit den Elementen erklärt sich, doch mit Übergehung der Etymologieen, Philo auch De decal. 12 S. 189[6]), und auch Josephus C. Apion. II § 255 Niese sagt, die wahren Philosophen hätten von den ψυχραὶ προφάσεις τῶν ἀλληγοριῶν nichts wissen wollen.

---

1) Lucius S. 94.

2) Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 22.

3) Oben S. 699. κατὰ τὸν ἰατρὸν Ἱπποκράτην wie De opif. 36 § 105 ὁ δ' ἰατρὸς Ἱπποκράτης und 41 § 124 Ἱπποκράτης ὁ τῆς φύσεως ἐπιγνώμων. De somn. I 2 S. 621 wird dasselbe Wort wie D. V. C. nur mit ὡς ἔφη τις eingeführt. Ich citiere zum Teil nach Paragraphen der neuen Ausgabe, so weit deren erster Band gedruckt ist.

4) S. 474, 6 Ὅμηρος... ἐν Ἰλιάδι κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τρισκαιδεκάτης ῥαψῳδίας διὰ τούτων τῶν ἐπῶν. Philo liest ἀβίων, nicht Ἀβίων. Die genaue Citierweise gilt Lucius S. 108 als Zeichen der Unechtheit. Sie mag sich daraus erklären, dafs das Citat nicht zu den viel gebrauchten gehört und dafs es in eigentümlicher Weise ausgelegt wird.

5) Noch sei hinzugefügt, dafs Polemik gegen Sophisten und Rhetoren (S. 472, 12. 476, 17) sich bei Philo und in der Diatribe häufig findet. Ähnlich wie Philo S. 474, 26ff. redet Musonius bei Stob. Flor. II S. 239, 22 Mein. von den ἀστικὰ κακά, und er bringt δικαιοσύνη und ἰσότης bei Stob. Flor. I S. 648, 14. 15 Hense in ähnliche Verbindung wie Philo S. 474, 13. 14, De creat. princ. 14 S. 373.

6) Vgl. auch was De decal. über die πλάσματα der Mythographen folgt, mit D. V. C. Einer der Widersprüche Philos ist es, wenn er De prov. II 41 solche Mythendeutung übernimmt, vgl. De leg. ad Gai. 13 S. 560. De incorrupt. S. 38, 4 Cum. De opif. 45 S. 31. Über die Etymologieen s. Conybeare S. 195, über Verehrung des Wassers bei den Ägyptern V. Mos. I 17 S. 96.

2. Vergötterung der Gestirne, des Himmels, der Welt. Hier wie De decal. wird sie verworfen, weil dies alles erst durch den Schöpfer geworden ist.[1]) Gegen sie wendet sich auch der jüdische Dichter Orac. Sibyll. III 221ff.

3. Verehrung der Halbgötter. Dagegen bemerkt Philo, dafs nicht eine Person unsterblich und sterblich sein könne (vgl. Orac. Sibyll. III 554. V 278. Fr. I 22. Fr. II. Fr. III 1. 2), und dafs der Ursprung der Halbgötter die Götter herabwürdige (Jos. II 244). Nur scheinbar (καθ' ὑπόθεειν) geht Philo auf diese Vorstellung ein Leg. ad Gai. 11. 12 S. 557. 558. Q. o. prob. lib. 16 S. 462. De carit. 24 S. 404.

4. Verehrung der ξόανα und ἀγάλματα, die doch nur aus ungestaltem Stoffe entstanden sind. Dieselbe Polemik De decal. 2 S. 181. 12 S. 188. 14 S. 191. 16 S. 193. De mon. I 2 S. 274. 8 S. 220. V. Mos. III 26 S. 166. De ebr. 28 S. 374. Quis rer. div. her. 35 S. 496 und auch bei Josephus a. O. § 74. 75. 252. Oracula Sibyll. III 13. 31. 58. 279. 586ff. 605. 618. IV 6ff., wo V. 8 εἰκόν' mit Buresch zu lesen ist, V 77ff. 356. 403ff., wo Buresch φαίνει statt αἰνεῖ und πέτρης bessert, 495. Fr. III 29. Aristeas S. 38, 1f. Schmidt (in Merx' Archiv für wiss. Erforschung des A. T. I).

5. Den Tierdienst als die niedrigste Art des Götzendienstes bekämpft Philo wie in der V. C. so auch De decal. 16 S. 193. De Jos. 42 S. 76. Leg. ad Gai. 20 S. 566. 25. 26 S. 570. Gegen ihn richten sich auch Jos. I § 224. 225. 254. II 66. 81. 86. 139 und die Oracula Sibyll. III 30. V 77. 279. Fr. III 22. 27, Aristeas S. 38, 14.

Die Polemik De decal. 12—16 behandelt mit Ausnahme der Halbgötter dieselben vier Formen des Götzendienstes wie die V. C., De mon. I 1. 2 behandelt die zweite und vierte Form. De parent. col. 9 S. 30 Mai werden die erste, zweite, vierte zusammengestellt (vgl. De congr. erud. gr. 24 S. 538). Man gewinnt den Eindruck, dafs Philo die festen Formen einer vor ihm ausgebildeten apologetischen und polemischen Litteratur der Juden wiedergiebt, und dieser Eindruck wird verstärkt durch die Berührungen mit Josephus und den ältesten, sicher jüdischen Bestandteilen der Oracula Sibyllina. Vor allem aber ist zu beachten die Ähnlichkeit der Polemik in der Weisheit Salomos. Kap. 13, 2 ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα[2]) ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν werden die beiden ersten philonischen Formen des Götzendienstes verworfen und, wie Philo es oft thut, die getadelt, die durch Bewunderung der Naturerscheinungen sich zu

1) S. auch De congr. erud. gr. 24 S. 538. De confus. lingu. 34 S. 431. De mon. I 1 S. 213. 214. De nobil. 5 S. 441. Gegen die Vergötterung des Kosmos redet Philo De opif. 2 S. 2. Quis rer. div. her. 20 S. 486. De migr. Abr. 32 S. 464. 35 S. 466. De congr. erud. gr. 9. 10 S. 526. De Abr. 15 S. 11.

2) Vgl. Philo De congr. erud. gr. 24 S. 538.

ihrer Vergötterung verleiten lassen. Dann geht der Verfasser V. 10 zu der Bilderverehrung über. Man vergleiche V. 10 ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμμελέτημα... ἢ λίθον ἄχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας und Philo De mon. I 2 χρυσὸν καὶ ἄργυρον ἀνδριαντοποιοῖς ὡς θεοπλαστεῖν ἱκανοῖς παρέδοσαν, οἱ δὲ λαβόντες ἀργὴν ὕλην θεοὺς ὅσα τῷ δοκεῖν ἐμόρφωσαν.[1]) Ähnlich wie die V. C. hebt dann die Weisheit die ursprüngliche Gestaltlosigkeit der Materie hervor, aus der die Götterbilder gefertigt werden.[2]) Sie bemerkt V. 11, dafs aus demselben Stoffe ein χρήσιμον σκεῦος εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς gebildet werde, und 15, 7, dafs der Töpfer aus demselben Thone wie die Gottheit τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία forme. Ähnlich die V. C.: ὧν τὰ ἀδελφὰ μέρη καὶ συγγενῆ λουτροφόροι γεγόναει καὶ ποδόνιπτρα καὶ ἄλλ' ἄττα τῶν ἀτιμοτέρων ἃ πρὸς τὰς ἐν σκότῳ χρείας ὑπηρετεῖ μᾶλλον ἢ τὰς ἐν φωτί, vgl. auch Minucius Felix 23, 12 (nach Herodot II 172), und Hor. Sat. I 8, 2 mit Sap. 15, 7.[3]) Endlich wendet sich das Buch der Weisheit 15, 18. 19. 11, 15 auch gegen den Tierdienst und hebt wie Philo S. 472, 38. 49. 50 besonders die Unvernunft und Häfslichkeit der von den Ägyptern verehrten Tiere hervor.

Aus diesen Ausführungen ergiebt sich, dafs die Polemik der V. C. echt philonisch ist; dafs sie nicht von einem Fälscher andern philonischen Schriften entlehnt sein kann[4]), beweist die freie Herrschaft des Verfassers über Sprache und Stoff, besonders auch charakteristische Züge, die sich nicht bei Philo, wohl aber in der jüdischen Apologetik finden.[5]) Es ergiebt sich, dafs diese Polemik durchaus dem Charakter der jüdischen Apologetik entspricht und dafs gar kein Grund vorhanden ist, Benutzung christlicher Apologieen durch die V. C. anzunehmen.[6]) Nur Lucius' blinder Eifer, mehr durch Masse als durch Gewicht der Gründe zu wirken, kann diese unüberlegte Behauptung (S. 115) erklären. Berechtigt wäre sie nur, wenn eine derartige Polemik zuerst in der christlichen Apologetik aufgetreten wäre. Sie findet sich aber, wie gezeigt wurde, ähnlich in der jüdischen Litteratur. Und auch hier ist sie nicht einmal original. Die jüdische und die christliche Apologetik setzen hier nur die Kritik fort, die schon die heidnische Philosophie, namentlich die

1) S. die andern Parallelen S. 707 Nr. 4 und Sap. 14, 8ff. Vgl. auch Sap. 14, 29 ἀψύχοις εἰδώλοις und Philo De decal. 2 S. 181.

2) Die Weisheit erwähnt die Thätigkeit des ὑλοτόμος wie die V. C. 472, 31 die des δρυτόμος.

3) Vgl. auch Sap. 14, 15—18 mit Jos. Contra Apion. II 74.

4) Gegen Lucius S. 194. Dem Tone der gesamten Schrift entsprechend ist die Polemik der V. C. noch schärfer als die in De decal.

5) Vgl. S. 707 Nr. 3. 708 oben.

6) S. die christlichen Parallelen bei Conybeare und in Grimms Kommentar zur Sap.

akademische Skepsis, geübt hatte.[1]) Dafs die philonische Polemik durch eine namentlich gegen die Stoa gerichtete Kritik, wie es die des Karneades war, beeinflufst ist, möchte man schon daraus zu schliefsen geneigt sein, dafs die drei ersten der von Philo bekämpften Götterkategorieen sich in der stoischen Theologie wiederfinden, und aus der Übereinstimmung der Deutung der Dioskuren bei Philo De decal. 12 S. 189 mit Sextus Emp. IX 37. Dazu kommt, dafs die freilich sehr viel tiefer eindringende karneadeische Polemik des Akademikers Cotta bei Cic. De nat. deor. III der philonischen verwandt ist. Sie richtet sich gegen die die Göttergestalten zu Naturkräften verflüchtigende Allegorie (III 62), gegen die Vergötterung der Welt und der Gestirne (18. 23), die nun einmal leblos seien (26, vgl. 11). Sie schärft immer wieder ein, dafs das Gewordene veränderlich und vergänglich sei.[2]) Offenbar eine karneadeische Bemerkung gegen die Halbgötter wird III 49 den publicani in den Mund gelegt: nostri quidem publicani, cum essent agri in Boeotia deorum immortalium excepti lege censoria, negabant immortales esse ullos, qui aliquando homines fuissent, und dasselbe Argument fanden wir in der V. C.; 39 wird der Tierdienst berührt und 47 eine Aufzählung der als Götter verehrten Tiere gegeben. So viel ist also klar, der Verfasser der V. C. brauchte nicht erst von den christlichen Apologeten seine Polemik gegen den Polytheismus zu lernen.

Es wäre sehr wünschenswert, dafs die apologetischen und polemischen Gedanken der jüdisch-hellenistischen Litteratur einmal gesammelt würden, damit wir deren Einfluſs auf die altchristliche Apologetik ermessen könnten. Wenigstens auf einige Gebiete will ich hier eingehen, um zugleich den Charakter der philonischen Ὑποθετικά aufzuhellen, mit denen ja vielleicht die V. C. in Verbindung steht. Das dem Phokylides untergeschobene jüdische Mahngedicht, ein Abschnitt der philonischen Ὑποθετικά bei Eus. Praep. ev. VIII 7, Josephus Contra Apion. II § 188—219 Niese geben eine Zusammenstellung der wichtigsten jüdischen Gesetzesbestimmungen, deren Auswahl durch wesentlich gleiche, vorwiegend moralische Gesichtspunkte bestimmt ist, die kein rein sachliches Interesse hat, sondern die den Standpunkt des Gesetzes als im allgemeinen identisch mit den sittlichen Anschauungen auch der Heiden und darum leicht annehmbar erscheinen läfst. Alle drei Quellen berühren sich in folgenden Punkten:

1. Philo bei Eus. VIII 7 § 7 μὴ γυναικῶν (sc. γονὴν) ἀτοκίοις καὶ ἄλλαις μηχαναῖς ἀμβλοῦν . . . μὴ σπέρμα ἀφανίζειν.[3]) Jos. II

1) Über die Abhängigkeit der christlichen Apologeten von der griechischen Philosophie s. Elter a. O. S. 143ff. 205.

2) 29ff. 33. 36. Philo de decal. 12 S. 190 καὶ γὰρ γέγονε, γένεσις δὲ φθορᾶς ἀρχή.

3) Dies verstehe ich von der Aussetzung (Bernays Abhandl. II 229². 243¹), das folgende μὴ γέννημα δουλοῦν, das Bernays ohne Grund für

§ 202 τέκνα τρέφειν ἅπαντα προσέταξεν καὶ γυναιξὶν ἀπεῖπεν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν. Phokyl. 183. 184

μηδὲ γυνὴ φθείροι βρέφος ἔμβρυον ἔνδοθι γαστρός,
μηδὲ τεκοῦσα κυσὶν ῥίψῃ καὶ γυψὶν ἕλωρα.

Die Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als entsprechende Bestimmungen in der Thorah, die sie zufällig hätten herbeiführen können, fehlen.[1])

2. Philo § 6. 7 μὴ πυρὸς δεηθέντι φθονεῖν, μὴ νάματα ὑδάτων ἀποκλείειν, ἀλλὰ καὶ πτωχοῖς καὶ πηροῖς τροφὴν ἐρανίζουσι πρὸς τὸν θεὸν εὐαγῶς ἀνέχειν·[2]) μὴ ταφῆς νεκρὸν ἐξείργειν ἀλλὰ καὶ γῆς αὐτοῖς ὅσον γε εἰς τὴν ὁσίαν προσεπιβάλλειν· μὴ θήκας, μὴ μνήματα ὅλως κατοιχομένων κινεῖν. Jos. II § 211 πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ ὕδωρ τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιορᾶν. Phokyl. 22 πτωχῷ εὐθὺ δίδου μηδ' αὔριον ἐλθέμεν εἴπῃς (vgl. 23. 28. 29), 24 τυφλὸν ὁδήγει, 99 γαῖαν ἐπιμοιρᾶσθαι ἀταρχύτοις νεκύεσσι. | μὴ τύμβον φθιμένων ἀνορύξῃς. Auch diese Bestimmungen haben im jüdischen Gesetze keine Analogie, und mag auch zum Teil jüdische Sitte[3]) ein Recht gegeben haben, sie in einer Aufzählung jüdischer Satzungen aufzuführen — und Philo bezeichnet ja § 6 auch die ungeschriebenen Sitten und Gebräuche aufser dem Gesetze als seine Quelle —, die Fassung dieser Bestimmungen weist in letzter Linie auf eine nicht jüdische Quelle[4]) und ist hellenisch. Die Pflicht der Mitteilung von Wasser und Feuer, der Bestattung der Toten wurde durch die buzygischen Satzungen eingeschärft (Bernays a. O. S. 277ff.).[5])

3. Philo § 9 μὴ νεοττιὰν φῆσι κατοικίδιον ἐρημοῦν (Deut. 22, 6), μὴ ζῴων ἱκεσίαν οἰκίᾳ[6]) ἔσθ' ὅτε προσφευγόντων ἀναιρεῖν. Jos. II § 213 ἃ δ' ὥσπερ ἱκετεύοντα προσφεύγει ταῖς οἰκίαις ἀπεῖπεν ἀνελεῖν. οὐδὲ νεοττοῖς τοὺς γονέας αὐτῶν ἐπέτρεψε συνεξαιρεῖν ... Phokyl. 84. 85

μηδέ τις ὄρνιθας καλιῆς ἅμα πάντας ἑλέσθω,
μητέρα δ' ἐκπρολίπῃς, συνέχῃς σαυτῷ δὲ νεοσσούς.

---

korrupt hält, vom Verkauf des Kindes in die Sklaverei. Vgl. auch Orac. Sibyll. III 765.

1) Ritter, Philo und die Halacha S. 36. 37.

2) Statt ἀνέχειν, an dem Bernays S. 277 keinen Anstofs nimmt, ist mit Mangey παρέχειν zu lesen (vgl. Josephus). Mangeys Vermutung τὸν βίον ἐπαρκῶς statt πρὸς τὸν θεὸν εὐαγῶς ist unwahrscheinlich und unnötig.

3) Vgl. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 274.

4) Nur Phokyl. 24 berührt sich teils mit Lev. 19, 14, teils mit einem buzygischen Satze (Bernays S. 231. 278).

5) Der Wortlaut bei Josephus ἄταφον μὴ περιορᾶν stimmt wörtlich überein mit der buzygischen Satzung (Bernays S. 279).

6) Die Vermutung Mangeys οἰκίᾳ statt οἷα wird bestätigt durch Josephus.

Auch hier hat wieder die von Philo und Josephus berichtete Bestimmung, die zur Wohnung der Menschen fliehenden Tiere zu schonen, in der Thorah keinen Anhalt (s. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit S. 153. 154).

4. Philo und Josephus berühren sich nahe in folgender Ausführung, für die auch Phokyl., wenn auch weniger genaue Parallelen bietet:

Philo § 1: Im Gegensatz zum griechischen Gerichtsverfahren sei bei den Juden πάντα ἁπλᾶ καὶ δῆλα. ἐὰν παιδερασ τῆς[1]), ἐὰν μοιχεύης[2]), ἐὰν βιάσῃ παῖδα — ἄρρενα μὲν μηδὲ λέγε — ἀλλὰ κἂν θήλειαν[3]), ὁμοίως ... ἐὰν καὶ παρ' ἡλικίαν αἰσχρόν τι πάθῃς ἢ δοκῇς ἢ μέλλῃς, θάνατος ἡ ζημία· ἐὰν εἰς δοῦλον σῶμα, ἐὰν εἰς ἐλεύθερον ὑβρίζῃς ... ἐὰν βέβηλα, ἐὰν ἱερὰ παρακλέπτῃς, ἐὰν ἀσεβῇς οὐκ ἔργῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ῥήματι τῷ τυχόντι — εἰς μὲν θεὸν αὐτόν, ἵλεως ἡμῖν ὁ θεὸς καὶ αὐτῆς τῆς περὶ τούτων ἐννοίας γένοιτο, οὐδὲ ἄξιον λέγειν —, ἀλλ' εἰς πατέρα ἢ μητέρα ..., θάνατος ὁμοίως ... δεῖ καταλευσθῆναι.

Jos. § 215 Ζημία γὰρ ἐπὶ τοῖς πλείστοις τῶν παραβαινόντων ὁ θάνατος, ἂν μοιχεύσῃ[2]) τις, ἂν βιάσηται κόρην[3]), ἂν ἄρρενι τολμήσῃ πεῖραν προσφέρειν[1]), ἂν ὑπομείνῃ παθεῖν ὁ πειρασθείς.

ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ δούλοις ὁμοίως ὁ νόμος ἀπαραίτητος[4]) ... κἂν ὑφέληταί τις ἀλλότριον, πάντων εἰσὶ κολάσεις οὐχ οἷαι παρ' ἑτέροις, ἀλλ' ἐπὶ τὸ μεῖζον. περὶ μὲν γὰρ γονέων ἀδικίας, ἢ τῆς εἰς θεὸν ἀσεβείας, κἂν μελλήσῃ τις, εὐθὺς ἀπόλλυται.

§ 207 τὸν οὐκ ἀμειβόμενον τὰς παρ' αὐτῶν (sc. γονέων) χάριτας, ἀλλ' εἰς ὁτιοῦν ἐλλείποντα λευσθησόμενον παραδίδωσι ..

Die Strafen für geschlechtliche Ausschweifungen sind den Gesetzen Exod. 20, 14. 17. Lev. 18, 20. 22. 20, 10ff. entnommen. Dagegen stimmt es weder mit dem Gesetze noch mit der Tradition noch mit andern Stellen des Philo und Josephus, dafs auf Schändung im allgemeinen und auf Diebstahl[5]) Todesstrafe gesetzt sein soll (Ritter

1) Vgl. Jos. § 199. Phokyl. 3. 186. Orac. Sibyll. III 185. 596. 764. IV 34. V 166. 387. Aristeas S. 40, 18.

2) Vgl. Jos. 201. Phokyl. 3.

3) Jos. 200. Phokyl. 198.

4) Mit den bei Jos. folgenden Worten ἀλλὰ καὶ περὶ μέτρων ἤν τις κακουργήσῃ ἢ σταθμῶν ἢ πράσεως ἀδίκου καὶ δόλῳ γενομένης ... κἂν ὃ μὴ κατέθηκεν ἀνέληται vgl. Philo § 8 μὴ ζυγὸν ἄδικον ἀνθυποβάλλειν, μὴ χοίνικα ἄμετρον, μὴ νόμισμα ἄδικον, § 6 ἃ μὴ κατέθηκεν, μηδ' ἀναιρεῖσθαι Phokyl. 14. 15. Orac. Sibyll. III 237. Über den Spruch ὃ μὴ κατέθου, μὴ ἀνέλῃ s. Bernays S. 273, sonst liegt das Verbot von falschem Mafs und Gewicht Lev. 19, 35. 36 zu Grunde.

5) Wie diese allgemeine Angabe entstehen konnte, ist vielleicht

S. 85 ff. 56 ff.). Der Totschlag der Sklaven wurde nach Exodus 21, 20 und Philo De leg. spec. 25 S. 323 nur in einem bestimmten Falle mit dem Tode bestraft (Ritter S. 34). Über die Strafe der Gotteslästerung und des Götzendienstes s. Ritter S. 23. Die Festsetzung der Todesstrafe für Verunehrung der Eltern entspricht dem Gesetze, ihre Specialisierung als Steinigung der Tradition (Ritter S. 41).

5. In gleicher Weise bestimmen Philo § 3 und Josephus § 201 die Unterordnung des Weibes unter den Willen des Mannes. Josephus § 206 und Phokyl. 8 (Orac. Sibyll. III 593. 594) betonen, dafs nächst Gott im Gesetz die Verehrung der Eltern geboten werde, beide fordern nach Lev. 19, 33 Gleichberechtigung der Zuzügler (Jos. § 209. Phokyl. 39).[1]) Charakteristisch endlich ist es, dafs beide, freilich in verschiedenem Zusammenhange, den Glauben an die Auferstehung des Fleisches betonen (Jos. § 218. Phokyl. 104).[2])

Aus dieser Zusammenstellung lernen wir, dafs Philos Ὑποθετικά mit jüdisch apologetischen Schriften in naher Verwandtschaft stehen. Wir gewinnen neue Zeugnisse für die Benutzung des Philo

---

aus Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 114 Nr. 12 begreiflich.

1) Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 181. 326 ff.

2) Josephus' Worte γενέσθαι τε πάλιν sind geeignet Bernays' Konjektur zu Phokyl. ὀπίσω τε νέοι τελέθονται zu bestätigen. Eine Verderbnis ist wohl in jedem Falle anzunehmen (Goram Philol. XIV 94. XVI 647) und aus dem überlieferten Text der einen Stelle nicht christlicher Ursprung zu erschliefsen. Besonders charakteristisch für Phokyl. — und darin berührt er sich wieder mit Philo — ist, dafs er viele Gedanken der philosophischen Diatribe entlehnt hat. Die Mahnung zur Zufriedenheit mit dem, was man hat, V. 6, zur Mäfsigkeit in Speise und Trank V. 69, die Vorstellung von dem Wechsel menschlicher Schicksale V. 27. 119. 120, die Aufforderung zur Wohlthätigkeit V. 28, der Wunsch, dafs der Gebrauch des Schwertes ganz überflüssig sei V. 31. 33, die Deklamation gegen die Habsucht als Grund so vieler Übel, auch der Kriege V. 42 ff. (Orac. Sibyll. III 235. 642), die Mahnung, sich nicht übermäfsiger Trauer hinzugeben V. 55. 97, die Warnung vor Schwelgerei, die auch zu ἄκεμνοι ἔρωτες verleitet, V. 61, die Anschauung vom Leben als Lehngut von Gott V. 105 (Jos. B. J. III 8 § 372 N., Sap. Salom. 15, 8), die Vorschriften über Haartracht V. 211, — alles das sind Gedanken, die uns aus der Diatribe wohl vertraut sind, s. meine Schrift „Philo und die kynisch-stoische Diatribe" S. 8 ff. 60. 30^1. 40^2. 37^1. 56. 13^5. 60. 33. Hierhin gehört auch die Schilderung der verschiedenartigen und zweckmäfsigen Ausstattung der Tiere V. 125 ff., die Zusammenstellung des ναυτίλος und γεηπόνος V. 160. 161 (Heinze, De Horatio Bionis imitatore S. 17), der Preis des πόνος V. 153 ff. (s. Neu entd. Fragmente Philos S. 145 ff.), das aus Horatius (Kiessling zu Sat. I 1, 33) bekannte Beispiel der Ameise V. 164 ff. Wie Musonius mahnt Phokyl. V. 199, bei der Heirat nicht aufs Geld zu sehen. Und wenn Philo Jos. Phokyl. so geflissentlich gegen Ehebruch, Päderastie, Abtreibung der Geburt und Kinderaussetzung eifern, können sie durch das Muster der Diatribe beeinflufst sein, zumal die beiden letzteren Punkte im Gesetze keinen Anhalt haben. Das Verhältnis zu Philo und Josephus wie zur Diatribe machen es sehr wahrscheinlich, dafs das pseudophokylideische Gedicht im ersten Jahrhundert n. Chr., also in der Blütezeit der Diatribe entstanden ist.

durch Josephus, die durch gesperrten Druck hervorgehoben sind.[1]) Da aber Josephus andere Quellen aufser Philo benutzt hat, so erkennen wir zugleich, dafs eine solche panegyrische Zusammenstellung jüdischer Gesetze zum festen Bestande der jüdischen Apologetik gehört hat. Diese hat sich ihre Aufgabe dadurch erleichtert, dafs sie die partikularistischen Anschauungen und die Ceremonialgesetze, die dem allgemein sittlichen Bewufstsein fern liegen, verschwiegen hat, dafs sie Bestimmungen, die in der fortschreitenden Kultur und Sittlichkeit die jüdische Lehrentwickelung und Rechtsprechung festsetzte[2]), mit dem Gesetze zu einem Ganzen verschmolz. Ihr könnte aber auch der Vorwurf „schamloser Verdrehung", den einmal Bernays S. 251 gegen Josephus schleudert[3]), in manchen Punkten kaum erspart werden, wenn man an sie einen gleich strengen Mafsstab anlegen wollte. Dafs diese Tendenzen nicht ganz unbewufst wirkten, geht daraus hervor, dafs sie in der objektiveren Behandlung der Gesetze bei Jos. Ant. III. IV fast ganz zurücktreten. Wenn wir endlich in der Lehre der zwölf Apostel eine mit den von uns betrachteten jüdischen Quellen verwandte Zusammenstellung sittlicher Vorschriften finden[4]), so haben wir hier einen neuen Beweis des Einflusses der jüdischen Apologetik auf die christliche Litteratur, den wir vorher auf einem anderen Gebiete beobachten konnten.[5])

Schon Siegfried S. 280 hebt einige apologetische Gedanken hervor, die Josephus mit Philo gemeinsam hat, wohl ohne ihn zu benutzen.[6]) Nur noch auf den Abschnitt der philonischen Ὑποθετικά

---

1) S. darüber Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 218, Siegfried, Philo von Alexandria S. 178, Schürer II S. 470, Ritter a. O. S. 21². Auffallend ist die Behauptung Gutschmids (Kleine Schriften IV 374), es sei nicht erwiesen, dafs Josephus den Philo kannte.

2) Darüber vgl. die gründliche Schrift von Ritter.

3) Über die Sache Ritter S. 131. Ein anderes Beispiel bietet Philo bei Eus. Praep. VIII 6, 2. 3. Diese Ausführung über den unwandelbaren Gehorsam des Volkes gegen Moses ist ein starkes Stück. Vgl. Gutschmid, Kleine Schriften IV 348 ff.

4) S. Usener in der Vorrede zu Bernays Ges. Abh. S. V VI. Eine Zusammenstellung der entsprechenden Stellen des Phokyl. findet man in Funks Ausgabe der Apostellehre, Tübingen 1887 S. V ff. Auf die Übereinstimmung von 1, 2 πάντα δὲ ὅσα ἐὰν ἐθέλῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει mit Philo bei Eus. VII 7, 6 hat schon Usener a. O. hingewiesen (vgl. Aristeas S. 49, 18 ff.). In 2, 2 (5, 2) sind uns die Gebote οὐ παιδοφθορήσεις ... οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς aus obiger Zusammenstellung bekannt. Mit 4, 8 οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον (5, 2) vgl. S. 710. Doch ist die mechanische Benutzung einer jüdischen Schrift hier ebenso wenig wie bei der neutestamentlichen Apokalypse anzunehmen. Dazu ist die Benutzung des A. T. und die Berührung mit den von mir behandelten jüdischen Quellen doch eine zu geringe. Zu vergleichen ist Aristides Apologie XV 7 Seeberg ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι mit Phokyl. 24 ἄστεγον εἰς οἶκον δέξαι.

5) S. auch Schürer, Theol. L.-Z. 1878 S. 74 ff., Dembowski, die Quellen der christlichen Apologetik 1878 S. 89 ff.

6) Vgl. Elter a. O. S. 242. 248.

bei Eus. VIII 6 gehe ich hier ein. Josephus Contra Apion. II 145 berichtet, daſs die judenfeindlichen Schriftsteller Moses als γόης und ἀπατεών bezeichnet hätten, und wiederlegt dies II 161. Denselben Vorwurf (γόης καὶ κέρκωψ λόγων) weist Philo § 2 zurück. — Haben wir früher gezeigt, wie die jüdische Apologetik sich in fest umschriebenen Gedankenkreisen bewegte, so soll ein anderes Beispiel lehren, wie sie auch für die Methode der Forschung Normen aufgestellt und Stilformen ausgeprägt hat. Josephus liebt es in seiner Verteidigungsschrift seine Gegner durch Kreuz- und Querfragen in die Enge zu treiben, indem er durch solche ihnen Widerspruch zwischen verschiedenen Aussagen nachweist oder aus ihren Behauptungen Folgerungen zieht, die die Absurdität jener beweisen sollen.[1]) Das gleiche Fragespiel, dieselbe spitzfindige Dialektik zeigt sich in dem philonischen Bruchstücke. Bernays S. 265 hat diese stilistische Form unterschätzt, wenn er in ihr ein alltägliches Mittel der Darstellung sieht, das sich bei jeder lebhaften Polemik ungesucht einfinden muſste, und sie als Anhalt zur Erklärung des Titels zu verwenden verbietet. Er sieht S. 272 nach der Analogie paränetischer Dichtungen und philosophischer Mahnschriften den Schwerpunkt der philonischen Schrift in der Besprechung solcher jüdischer Gebote, deren Befolgung Philo auch einem nicht jüdischen Leserkreise anraten konnte. Dagegen ist zu bemerken, daſs es bedenklich ist, mit Ignorierung der andern Abschnitte[2]) aus dem einen Bruchstücke allein den Zweck der Schrift zu bestimmen, daſs aber auch in diesem Bruchstücke die Tendenz eine panegyrische und apologetische ist (S. 703[1]). Die Gesetze werden zusammengestellt, um die Vollkommenheit der jüdischen Gesetzgebung, ihren Vorzug vor allen andern zu beweisen, nicht um — sei es Juden, sei es Heiden — zur Nachfolge zu ermuntern. Solche Mahnung zur Beobachtung des Gesetzes wird nirgend ausgesprochen. Mit Recht hat Massebieau (Le classement S. 54 ff.) Bernays' von Schürer befolgte Auffassung aufgegeben. Für Mahnrede braucht Philo stehend προτρεπτικοί oder προτρεπτικά.[3]) Die Bedeutung des Titels ergiebt sich aus Eus. VIII 6, 6 ἢ τοὺς μὲν ἀπολέμους καὶ ἀνάνδρους εἶναι καὶ παντελῶς ὀλίγους ὑποθώμεθα; womit dem Sinne nach auch übereinkommt § 2: Moses ist εἰς οὐδὲν τῶν πολλῶν, εἰ βούλει, διάφορος, § 4 καίτοι, τί βούλει φῶμεν, § 5 οὐ μὴν ἔγωγε δικαιῶ μᾶλλον καθ' ἱστορίαν ἢ κατά

1) I. Kap. 28. 31. 35. II 29. — Sachlich ist zu vergleichen Philo bei Eus. VIII 6, 6 mit Jos. I § 318. II § 23.

2) Bernays meint S. 271, daſs mit dem ὑποθετικός von Philo ein προτρεπτικὸς λόγος verbunden gewesen sei.

3) Massebiau S. 58. Nur ὑποθῆκαι kennt Philo in dem von Bernays für ὑποθετικὰ vorausgesetzten Sinne an folgenden Stellen: De somn. II 10 S. 668, 39. De spec. leg. 5 S. 304, 24. De carit. 3 S. 387, 3. De vict. offer. 8 S. 257, 4. Über das Wort s. auch Jablonski, Opuscula II 398. 399.

τινα λογισμὸν περὶ αὐτῶν τὰ εἰκότα διελθεῖν, § 6 πότερον γάρ ποτε βούλει. Philo will in dieser Schrift die jüdische Geschichte und das Gesetz nicht von seinem Standpunkte, sondern καθ' ὑπόθεσιν vom Standpunkte der Gegner behandeln. Die besondere Dignität der Offenbarung in den heiligen Schriften setzt er beiseite und untersucht die Sache allein mit Vernunftgründen. Auch mit ihnen allein will er die Vorzüge des jüdischen Volkes erweisen, die Vorwürfe der Gegner abweisen. Er zeigt den wahren Ursprung der Juden auch gegenüber den herabsetzenden Fabeleien ihrer Gegner, die wir aus Josephus kennen; er schildert den wahren Charakter des Moses und beweist die innere Unwahrscheinlichkeit der Aussagen, auf Grund deren man ihn als γόης bezeichnet; er weist die hohe Sittlichkeit und Vernünftigkeit des jüdischen Gesetzes nach.[1]) Und endlich, wenn anders das vermeintliche Bruchstück der Apologie wirklich ein Bestandteil der Ὑποθετικά — und diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, seitdem der apologetische Charakter der Ὑποθετικά bewiesen ist — und mit diesen die V. C. zu verbinden ist, er geht auch auf die Gegenwart ein und zeigt, dafs es den Juden nicht an Philosophen, Praktikern wie Theoretikern, fehle.

Zum Schlufs ist noch eine an die Betitelung der V. C. in unseren Hss. geknüpfte Vermutung Conybeares zu widerlegen. Die armenische Übersetzung betitelt sie einfach Περὶ βίου θεωρητικοῦ, Eus. Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν. Die beste griechische Hs. hat ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν τὸ δ', die andern lassen auf περὶ βίου θεωρητικοῦ die Worte ἢ ἱκετῶν ἀρετῆς (oder ἀρετῶν) τὸ δ' folgen. Conybeare vermutet S. 281ff., dafs D. V. C. als Teil der Apologie mit dieser der Legatio ad Gaium, welche den Nebentitel Περὶ ἀρετῶν hatte, einverleibt gewesen sei. Die abweichende Schriftenfolge in den meisten Hss. und bei Eus. will er durch die bedenkliche Annahme erklären, dafs Apologie und V. C. bereits vorher ohne den Titel Περὶ ἀρετῶν veröffentlicht waren, den sie dann später als Bestandteile der Legatio erhalten hätten. Dagegen hat Schürer, Th. L.-Z. 1895 S. 389 mit Recht ausgeführt, dafs D. V. C. in den Zusammenhang der Schriftengruppe, der die Legatio angehört, nicht passe und den Ursprung der Betitelung in folgender Weise erklärt: „In der handschriftlichen Überlieferung sind die Traktate περὶ ἀνδρείας, φιλανθρωπίας und μετανοίας mit einander verbunden worden unter dem gemeinsamen Titel περὶ γ' ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς (so im Cod. Seldenianus, s. Cohn Philologus LI, 268[2]); dieselbe Verbindung scheint auch schon dem Eusebius vorgelegen zu haben, da er Hist. eccl. II 18, 2 denselben Titel anführt;

1) Ich bin im wesentlichen Elter a. O. S. 237. 238 gefolgt.

2) Ich füge hinzu, dafs die meisten Hss. den Titel Περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας haben.

im cod. Rupefucaldinus der Sacra parallela, jetzt in Berlin, wird fol. 212b ein Satz aus περὶ ἀνδρείας § 3 Mang. II 377 citiert mit der Formel ἐκ τοῦ περὶ τριῶν ἀρετῶν. In anderen Handschriften fehlt τριῶν und die Zahl und Reihenfolge der Traktate schwankt, s. Massebieau S. 40, Cohn S. 268, 271). Diesen Titel hat ein Schreiber vor Augen gehabt, indem er den Traktat De Vita contemplativa als das vierte Buch περὶ ἀρετῶν betitelte".[1])

Nachdem die Zusammengehörigkeit unserer Schrift mit der Apologie oder wohl richtiger mit den Ὑποθετικά nachgewiesen ist, bleibt noch die Frage zu beantworten, ob sich in Philos sonstigen Schriften eine Beziehung, sei es auf unsere Schrift, sei es auf die in ihr behandelten Therapeuten findet. Könnte man diese Frage sicher bejahen, so wäre schon dadurch die Frage nach der Echtheit der Schrift und nach dem Charakter der Therapeuten entschieden. Conybeare behandelt die Sache S. 262ff., hat ihr aber dadurch geschadet, dafs er manche durchaus nicht überzeugende Beziehungen annimmt und dafs er aus manchen Stellen unberechtigte Folgerungen zieht. Das von ihm sorgfältig gesammelte Material ist daher einer kritischen Sichtung zu unterziehen. Sicher ergiebt sich aus diesen Zeugnissen, dafs der Individualismus und die sittliche und religiöse Vertiefung zur Zeit Philos in heidnischen und jüdischen Kreisen vielfach einen starken Trieb hervorriefen, sich von der Welt zurückzuziehen und ein beschauliches Leben zu führen. Diese Thatsache kann dazu beitragen, die Entstehung des Vereins der Therapeuten zu erklären, seine wirkliche Existenz kann sie allein natürlich nicht beweisen. Denn gegen Conybeare mufs ich bemerken, dafs an keiner dieser Stellen sich ein klares Zeugnis für die Existenz ganzer Kolonieen von Asketen findet. Die Beurteilung der Beziehungen auf die Therapeuten wird von der vorgefafsten Meinung über den Autor der Schrift abhängen. Als möglich wird man die Beziehung auf die Therapeuten zugeben müssen an folgenden Stellen: De decal. 22 S. 199 ἤδη μὲν οὖν τινες τῇ ἑτέρᾳ μερίδι προσκληρώσαντες ἑαυτοὺς ἔδοξαν τῆς ἑτέρας ὀλιγωρεῖν. ἄκρατον γὰρ ἐμφορησάμενοι τὸν εὐσεβείας πόθον πολλὰ χαίρειν φράσαντες ταῖς ἄλλαις πραγματείαις ὅλον ἀνέθεσαν τὸν οἰκεῖον βίον θεραπείᾳ θεοῦ. Andere wieder gehen auf in dem Wirken für die Menschheit. τούτους μὲν οὖν φιλανθρώπους, τοὺς δὲ προτέρους φιλοθέους ἐνδίκως ἂν εἴποι τις, ἡμιτελεῖς[2]) τὴν ἀρετήν· ὁλόκληροι γὰρ οἱ παρ' ἀμφοτέροις εὐδοκιμοῦντες.[3]) De mut. nom. 4 S. 583 οὗτος δὲ πᾶς

1) Den Anlafs dazu gab vielleicht der Verlust der Schrift περὶ εὐσεβείας, darüber s. vorige Anm. und Massebieau S. 52. Schürer, Theol. L.-Z. 1891 S. 95.

2) Vorher ist ein Komma zu setzen, da ἡμιτελεῖς Apposition zu beiden Gliedern ist.

3) Vgl. besonders D. V. C. S. 485, 38 μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην 472, 1. 481, 18ff. 38.

ὁ θίαcoc (der Weisen) τὴν ἐκ τοῦ ἀφθόνου κτῆcιν ἑαυτὸν ἑκὼν ἀφῄρηται, ἀλλὰ καὶ τῶν cαρκὶ φίλων ὠλιγώρηκεν[1]) könnte auch an die Therapeuten gedacht sein. Freilich werden diese Beziehungen nur dem möglich oder wahrscheinlich erscheinen, der sich aus andern Gründen von der Echtheit der V. C. überzeugt hat. Unsicher ist auch, wie Conybeare selbst zugiebt, ob Q. o. pr. lib. 10 S. 455 unter den Weisen, die es noch in der Gegenwart geben soll und die τὸν τῶν εἰκαιοτέρων ἐκτρεπόμενοι πολὺν ὅμιλον θεωρίᾳ τῶν τῆc φύcεωc cχολάζουcιν, auch die Therapeuten begriffen sind.[2]) Andere von Conybeare angenommene Beziehungen sind sogar unbedingt abzuweisen. De sept. 3. 4 S. 279 ist von dem beschaulichen Leben griechischer und barbarischer ἀcκηταὶ coφίαc die Rede, aber diese leben in der Welt und in den Städten und halten sich nur von dem Treiben und den Interessen der Welt fern. Quis rer. div. her. 14 S. 482 τίc οὖν γενήcεται κληρονόμος; οὐχ ὁ μένων ἐν τῇ cώματος εἱρκτῇ λογιcμὸc καθ' ἑκούcιον γνώμην, ἀλλ' ὁ λυθεὶc τῶν δεcμῶν καὶ ἐλευθερωθεὶc καὶ ἔξω τειχῶν προεληλυθὼc καί, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αὐτὸc ἑαυτὸν καταλελοιπώc· „ὃc γάρ", φηcίν, „ἐξελεύcεται ἐκ coῦ, οὗτοc κληρονομήcει cε" ist der Ausdruck ἔξω τειχῶν wie εἱρκτῇ und ἐξελεύcεται bildlich verstanden und gestattet nicht die von Conybeare S. 263 gezogene Folgerung. Die von Conybeare S. 50. 267ff. herangezogenen Stellen über Leviten, die nach Philo die weltlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen preisgaben, und Proselyten können als Zeugnisse für die Therapeuten nicht gelten. Nur die Stelle De praem. et poen. 3 S. 410. 411, die aber Conybeare S. 268 mit Unrecht auf Proselyten bezieht, während in Wirklichkeit nur von einem Übergange vom sinnlichen zu einem höheren, geistigen Leben geredet wird, kann in Betracht kommen, namentlich die Worte εἰ γὰρ τῷ ὄντι ἐπάνω τῶν παθῶν ἀψευδῶc ἔγνωκεν ἵcτacθαι ἄνθρωποc, καταφρονήcαc ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, εὐτρεπιζέcθω φεύγων ἀμεταcτρεπτὶ καὶ οἶκον καὶ πατρίδα καὶ cυγγενεῖc καὶ φίλουc· ὁλκὸν γὰρ ἡ cυνήθεια, womit zu vergleichen ist D. V. C. 474, 16 ὅταν οὖν ἐκcτῶcι τῶν οὐcιῶν, ὑπ' οὐδενὸc ἔτι δελεαζόμενοι φεύγουcιν ἀμεταcτρεπτὶ καταλιπόν-

1) 473, 20. 44ff. De mut. werden dann οἱ ἀπὸ παιδείαc in ihrer traurigen körperlichen Verfassung geschildert („Philos Schrift über die Vorsehung" S. 89). Aber das hat wohl eine weitere Beziehung. Weiter unten verheifst Philo, das bekannte stoische Problem, ob es überhaupt einen Weisen gebe, zu behandeln. Völlig unberechtigt ist Conybeares Bemerkung S. 266: and it would indeed seem as if he had in mind the Therapeutae, and as if he here promised at some future time to describe them to the Greeks. Gegen Schürers Verwertung der Stelle s. Drummond, Jewish Quarterly Review 1895 S. 164. 165.

2) Conybeare S. 264 macht darauf aufmerksam, dafs die Bemerkung zu D. V. C. S. 486, 5 θεωρίαν ἀcπαcάμενοι φύcεωc καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, nicht aber zu der Beschäftigung der Essäer, wie sie Q. o. prob. lib. 12 S. 458, 6 geschildert wird, pafst.

τες ἀδελφούς, τέκνα, γυναῖκας, γονεῖς, πολυανθρώπους συγγενείας, φιλικὰς ἑταιρείας, τὰς πατρίδας ... ἐπειδὴ τὸ σύνηθες ὀλκόν ... Endlich ist noch genauer einzugehen auf die Behandlung des beschaulichen Lebens und der Askese De profugis 4—9 S. 549 ff., zumal man in ihr einen unvereinbaren Widerspruch mit der V. C. hat finden wollen[1]): Siehst du den Schlechten ein übermäfsiges Gewicht auf die äufseren Güter legen, so entsage nicht im Gegensatz gegen ihn völlig der Welt und ihren Gütern, beschäme ihn vielmehr durch rechten Gebrauch des Besitzes, der Ehren und der andern Güter. Die Wahrheit tadelt die, welche ohne rechten Grund auf alle weltlichen Interessen verzichten, die in einem rauhen und finsteren Äufsern ihren Ruhm suchen. Die, welche schärfer zusehen, lassen sich durch den äufsern Schein nicht täuschen. ταῦτα γὰρ προκαλύμματα ὄντα ἑτέρων ἀναστείλαντες τὰ ἐναποκείμενα ἔνδον ὁποῖα ἄττα τὴν φύσιν ἐστιν ἐθεάσαντο. καὶ εἰ μὲν εἴη καλά, ἐθαύμασαν· εἰ δὲ αἰσχρά, ἐχλεύασαν καὶ τῆς ὑποκρίσεως ἐμίσησαν.[2]) Es folgt eine Mahnung, sich auf den verschiedenen Gebieten des praktischen Lebens zu versuchen und das praktische Leben vor dem theoretischen zu üben. ἀνδρῶν δὲ ἄριστον ἆθλον ἡ τοῦ θεοῦ μόνου θεραπεία. Wer zu früh ἐπ' αὐλὰς τῆς θεραπείας[3]) geht, weicht leicht wieder zurück. Beide Extreme, τὸ κάκιστον καὶ τὸ ἄριστον, mufs man meiden. ἄριστον δὲ τὸ ἀνάθημα· τὸ γὰρ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμενον τὴν μεγάλην ἀρχιερωσύνην αὐτῷ. Nochmals ermahnt Philo, in alle Verhältnisse des Lebens einzugehen und sie zu gestalten, und bezeichnet die θεραπεία als ἆθλον des Weisen. — Ist es mir auch wahrscheinlich, dafs Philo in dieser Ausführung auch an die Therapeuten gedacht hat, so liegt es mir doch fern, in ihr einen zwingenden Beweis zu sehen. Jedenfalls aber hat Schürer den Bogen viel zu straff gespannt und einen Autor, der in seinen Aussagen oft von subjektiven Stimmungen und Launen abhängig ist[4]), und bei dem sich in der That

---

1) Schürer, Theol. L.-Z. 1895 S. 387. 388.

2) Also kennt Philo doch auch eine Askese, deren Anhänger er billigt. Die ganze Ausführung beweist die verbreitete Tendenz zu asketischem Leben, aber nicht, wie Conybeare S. 270 will, die Existenz von ascetic circles and solitary retreats.

3) Conybeare prefst den bildlichen Ausdruck, wenn er ihn S. 272 mit D. V. C. S. 476, 7 τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες in Verbindung bringt, und ebenso wenig ist De mut. 559, 43. 44, wo es heifst, der Mensch solle selbst den προφορικὸς λόγος abthun, mit der jetzt nach dem Armen. hergestellten Stelle 483, 18—20 zu vergleichen, wie Conybeare S. 273 es thut. Denn hier wird nur das andächtige Schweigen der Therapeuten beim religiösen Vortrage hervorgehoben.

4) S. S. 706[6]. 707 Nr. 3. 713[3], „Philo und die kynisch-stoische Diatribe" S. 43[3]. Auch der Preis des Fastens S. 476, 43 ff. ist nicht auffallend, wie Schürer a. O. 391 meint, wenn man z. B. De leg. all. 48 S. 115 vergleicht: der Weise οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα σιτία ἢ ποτὰ προσίεται θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος.

Widersprüche finden, mit einem viel zu strengen Mafsstabe gemessen, wenn er diese Warnung vor einem frühzeitigen βίος θεωρητικός und die rückhaltlose Anerkennung der Therapeuten als unvereinbaren Widerspruch empfindet.[1]) Das wird man ihm freilich gegen Conybeare zugeben müssen, dafs manche Therapeuten schon in der Jugend sich dem beschaulichen Leben gewidmet haben. Aber durfte Philo wirklich nicht die Therapeuten loben — erkennt er doch auch De prof. die Existenz wahrer Asketen an! — und zugleich vor unüberlegtem und übereiltem Verzicht auf den πρακτικὸς βίος warnen? Ist das ein Widerspruch? Oder ist es ein Widerspruch, wenn Männer, die alle Achtung vor der Würde des Priesters hatten, persönlich sie anzunehmen sich weigerten oder andere vor der Annahme warnten? Ist nicht das Mönchtum das Lebensideal der katholischen Kirche, und haben nicht doch gerade manche Bewunderer des Mönchtums vor voreiligem Eintritt in diesen Beruf gewarnt? Sollte noch irgendein Bedenken zurückbleiben, so würde sich diese Verwertung der Stelle De profugis auch darum verbieten, weil diese ganze Ausführung in ihren Grundgedanken der Diatribe entlehnt ist, die dem Menschen in allen Verhältnissen des Lebens seine Tugend zu bewähren gebietet, in allen einen von ihm zu gestaltenden Stoff sieht.[2])

Überblicken wir nochmals die Resultate der bisherigen Untersuchung: direkte und indirekte Überlieferung der V. C. führt uns mindestens in die Zeit des Origenes zurück, und auch die Benutzung durch Clemens beweist die Unmöglichkeit, sie in das Ende des dritten oder den Anfang des vierten Jahrhunderts zu setzen. Das Zeugnis in der Einleitung der Schrift, das sie als Fortsetzung einer andern philonischen bezeichnet, als Fiktion anzusehen haben wir gar keinen Grund. Denn in der That bildet die V. C. die passende Fortsetzung der Schilderung der Essäer bei Eus. Praep. VIII 11. So tritt sie in enge Verbindung mit dem nach Eus. der Apologie entlehnten Abschnitte, die wahrscheinlich mit den Ὑποθετικά identisch ist. Und mit dieser Schrift teilt sie die zugleich panegyrische und polemische Tendenz. Ihre Verwandtschaft mit jüdisch-apologetischen Schriften des ersten Jahrhunderts und der durch die Gesichtspunkte der philosophischen Diatribe der ersten Kaiserzeit bestimmte Standpunkt des Verfassers beweisen die Entstehung der Schrift im ersten Jahrhundert. Beziehungen anderer philonischer Schriften auf die V. C. sind zwar wahrscheinlich, aber nicht zwingend. Der Grund, warum es an deutlicheren Beziehungen fehlt, wird sich später ergeben.

---

1) Vgl. Drummond a. O. S. 166.

2) Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 46ff. — Conybeares scharfsinnige Ausführung S. 277. 278, dafs De somn. und Quod omn. prob. unsere Schrift voraussetzen, ist beachtenswert.

III.

Sprache und Stil der Schrift.

Der Beweis, dafs Philo der Verfasser der Schrift ist, ist durch die obigen Ausführungen bereits gegeben. Denn alle, die die Schrift für eine Fälschung erklärt haben, haben sie in die nachphilonische Zeit gerückt[1]) und sich dadurch auch durch die Worte S. 484, 25 ff., die den Tempeldienst als bestehend voraussetzen, nicht hindern lassen. Wer den Beweis anerkennt, dafs sie zur Zeit Philos entstanden ist, hat keinen Grund anzunehmen, dafs sie nicht von ihm herrühre. Müfste doch ein gleichzeitiger Verfasser völlig auf dem Boden philonischer Weltanschauung und Bildung gestanden haben. Müfste er doch philonische Gedanken in einer Art reproduciert haben, die sich allein aus der Tendenz der Fälschung erklärte, und eine solche Tendenz, die auch in der Anknüpfung an eine echt philonische Schrift hervortreten würde, ist bei einem gleichzeitigen Schriftsteller ausgeschlossen. Ein Hauptgrund gegen die Annahme einer Fälschung, zu welcher Zeit auch man sie ansetzen mag, liegt aber in dem Stil und in der Sprache der Schrift. Die Theologen pflegen zwar alle Gründe, die von dem formalen Charakter der Schrift hergenommen werden, vornehm abzulehnen und ein Urteil über diesen Charakter für Geschmackssache und darum subjektiv zu erklären. Aber fürwahr, es müfste mit der Philologie übel bestellt sein, wenn der Philologe nicht im Stande wäre, ein völlig sicheres Urteil zu fällen über das Recht der Zugehörigkeit einer Schrift zu der Hinterlassenschaft eines Autors, der einen selten ausgeprägten und charakteristischen Stil schreibt, dessen Eigentümlichkeiten sich fast auf jeder Zeile verraten. Man wende nicht ein, dafs die Philologen ja auch über die Echtheit mancher platonischer und aristotelischer Schriften oder Stücke sich nicht einigen können und vermutlich nie einigen werden. Denn hier liegt die Sache wesentlich anders. Mächtige Persönlichkeiten haben einem kleinen Kreise hingebender Schüler das Gepräge ihres Geistes und ihrer Weltanschauung, ihr Formgefühl eingeprägt. Aus gemeinsamer Arbeit des Meisters und Schülers konnten Werke hervorgehen, bei denen die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit in gewöhnlichem Sinne überhaupt nicht aufgeworfen werden darf. Und in der Geschichte der Beredsamkeit haben mitunter die typischen Formen einer bestimmten Litteraturgattung die Freiheit der Individualität in einer Weise eingeschränkt, dafs die Echtheitsfrage, wo kein umfassendes Material zum Vergleiche vorhanden ist, schwer zu entscheiden ist. Man wende auch nicht ein, dafs es auch geschickte Fälscher gegeben habe, die die Eigenart

1) Nur Weingarten in Herzogs R.-E. X S. 764 denkt an einen hellenistischen Juden des ersten Jahrhunderts als Verfasser.

ihres Musters wiederzugeben verstanden. Thatsächlich ist das Geschick, das antike Fälscher besessen haben, ein sehr geringes. Und eine noch gröfsere Sorglosigkeit und Nichtachtung aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit beobachten wir bei den kirchlichen Fälschungen, den gefälschten Dichtercitaten[1]) und den kirchlichen Sibyllinen, dem Briefwechsel des Paulus und Seneca, den areopagitischen Schriften, den auf berühmte Namen gesetzten apollinaristischen Schriften, der antinestorianischen Homilie des Aristides. Die Fälscher zeigen nicht das geringste Streben, die Anschauungen und Verhältnisse einer früheren Zeit zu reproducieren. Sie schreiben ihren eigenen Stil und denken nicht daran, einen fremden nachzubilden. Sie tragen ihre eigenen Anschauungen vor und wollen eben deren historisches Recht durch die angenommene Maske erweisen. Sie scheinen um eine Kritik völlig unbekümmert zu sein; denn sie sind eben des Beifalls sicher in den Kreisen, deren Anschauungen und Ansprüche sie zum Ausdruck bringen. Als einzigartiges Beispiel einer mit feinstem geschichtlichen Takt und Stilgefühl ausgeführten Fälschung würde die V. C. im schärfsten Widerspruch mit allen Voraussetzungen stehen, die wir sonst an kirchliche Fälschungen heranbringen dürfen. Es ist bis jetzt nicht gelungen, irgend welche Abweichungen vom philonischen Sprachgebrauche nachzuweisen, die die Unechtheit der Schrift erhärten könnten:

1. Worte, die sich nur an dieser einen Stelle Philos nachweisen lassen, hat die V. C. sogar weniger, als Conybeare S. 355 annimmt. ἐφημερευτής, μοναστήριον und σεμνεῖον[2]) können überhaupt nicht in Betracht kommen, man müfste denn die Unechtheit der Schrift, die man zu beweisen hat, voraussetzen. Es sind Ausdrücke, die wahrscheinlich die Therapeuten brauchten oder die durch ihre eigentümlichen Einrichtungen veranlafst sind. Mit Unrecht bezeichnet als ἅπαξ λεγόμενα Conybeare ἄντηχος (I 312, 35[3]) ἄντηχον καὶ ἀντίφωνον ἁρμονίαν, die Verbindung derselben Adj. in der V. C.)

---

1) S. Elter a. O. S. 149 ff. Natürlich lasse ich alle die Schriften aus dem Spiele, die ohne schlimme Absicht oder vielleicht durch Zufall einen falschen Namen tragen.

2) Ich citiere im folgenden die Stellen der V. C. meist nicht, da man sie in Conybeares Index findet. Über die Bedeutung von μοναστήριον und ἐφημερευτής s. Kap. IV. Renans Konjektur μυστήριον (Hist. V S. 369) statt μοναστήριον ist höchst seltsam.

3) Ich citiere nach Seiten und Zeilen Mangeys, die Schriften des ersten Bandes bis De sacr. Abelis incl. nach den Paragraphen der neuen Ausgabe, deren erster Band demnächst erscheint, und zwar Op. = De opif. mundi, A. = De leg. alleg., Ch. = De Cherubim, S. = De sacr. Abelis et Caini. Ein ziemlich vollständiges Philolexikon des bekannten Philoforschers Grossmann, das mir durch die Güte seines Sohnes geschenkt wurde, hat mir in der Kontrole und Ergänzung des früher von mir gesammelten Materials vorzügliche Dienste geleistet.

und παραρτύω (I 665, 28. 698, 42). ἐπεντραγεῖν, καταπλάστης gebraucht Philo zwar sonst nicht, wohl aber ἐπεντρώματα A. III 143, ἐπεντρώσεις A. III 140, καταπλάσσω I 455, 34[1]) in analoger Bedeutung. ἐπαναζωσάμενοι und ἐπανάληψις sind bei den vielen philonischen Kompositionen mit diesen beiden Präpositionen, von denen z. B. ἐπαναγιγνώσκω, ἐπαναιρέω, ἐπαναπόλησις, ἐπαναστρέφω, ἐπαναστρώζω, ἐπανατέλλω, ἐπάνατρυγάω auch philonische ἅπαξ λεγόμενα sind, nicht auffallend. προκληρονομεῖσθαι ist, da Philo das passivum des simplex in der Bedeutung „beerbt werden" braucht, eine völlig unanstöfsige Bildung. δυσάρεστος findet sich zwar I 384, 30. 357, 20[2]) in der sonst üblichen Bedeutung *fastidiosus*, aber der Sinn in D. V. C. „ärgerlich, unangenehm" widerspricht der Wortbildung nicht. V. C. 477, 33 ist wohl die Lesart παρακινητικόν τι (s. die Parallele aus Plut. bei Conybeare S. 222) vor παρακινηματικόν τι zu bevorzugen, da dieses doch wohl nur zuständliche, nicht aktive Bedeutung haben könnte.[3]) Dagegen scheint βακχεία als ἅπαξ λεγόμενον den von Conybeare aufgeführten zuzufügen zu sein (s. Kap. V). Nimmt man die noch übrig bleibenden ἅπαξ λεγόμενα, nämlich ἐπιδιπλώσεις, εἴσκρισις (= electio), παρασπόνδειοι (ὕμνοι), περίκλινα hinzu, so dürfte diese Zahl kaum die der ἅπαξ λεγόμενα in andern Schriften überschreiten.

2. Eine grofse Zahl philonischer Redewendungen und Lieblingsausdrücke hat Conybeare in den Parallelen, im Kommentar und im Index nachgewiesen. Solche finden sich nicht nur im weiteren Zusammenhange philonischer Parallelen, die als Vorbild des Fälschers aufgefafst werden könnten, so dafs die Nachahmung einer bestimmten Stelle auch diese Wendungen dem Fälscher nahegelegt hätte, sondern sind vielfach rein sprachliche Berührungen und würden zu der Annahme nötigen, dafs der Fälscher nicht nur die Weltanschauung, sondern auch den Sprachgebrauch Philos so gründlich studiert hätte, dafs er ihn mit gröfster Virtuosität zu reproducieren vermochte. Als methodischen Grundsatz für meine gesamte sprachliche Untersuchung, der allgemeine Anerkennung beanspruchen darf, stelle ich auf, dafs nicht das einzelne Beweismoment, wohl aber die grofse Summe der Übereinstimmungen und das Fehlen von Differenzen Beweiskraft besitzt, und dafs diese dadurch nicht beseitigt wird, dafs man Einzelnheiten des Sprachgebrauchs etwa auch bei andern Autoren nachweist. Daher mufs ich auch bitten, den Wert meines Beweismaterials nur im Zusammenhange mit dem von Conybeare gesammelten zu beurteilen. Als philonische Wendungen, für die Conybeare keine oder weniger tref-

1) Auch diese drei Worte sind philonische ἅπαξ λεγόμενα.

2) Wenigstens, wenn, was mir sicher scheint, mit Mangey ἐπιθυμίας statt εὐθυμίας zu lesen ist.

3) Übrigens findet sich z. B. das epikureische καταστηματικός als philonisches ἅπαξ λεγόμενον nur A. III 160.

fende Parallelen beigebracht hat oder für die ich neue von Conybeare nicht erwähnte anführe[1]), bezeichne ich: αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν V. C. und II 427, 19, ἀεὶ καὶ πανταχοῦ V. C. A. III 68 S. 38. I 247, 35. 348, 43. Mit V. C. οἱ ἀντὶ ἀθλητῶν ἄθλιοι[2]) vergleiche die ähnlichen Verbindungen A. II 10 ἀντὶ ἑταίρων ἐχθροί, III 87 ἐπιστήμονες ἀντ' ἀνεπιστημόνων, A. III 107. 156. Ch. 7. S. 78. 88, die einige Beispiele von sehr vielen sind. — πάντες ἀθρόοι V. C. und z. B. Op. 41. 130. 158. A. III 164. S. 41 (vgl. „Philos Schrift über die Vorsehung" S. 115), τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας V. C. 476, 41. II 110, 21. I 479, 30 und Con. — V. C. οὐκ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην, ἑκουσίῳ γνώμῃ und ἐθελουσίῳ γνώμῃ, II 633, 40 ἑκουσίῳ γνώμῃ μᾶλλον ἢ φύσεως ἀνάγκῃ und Con., Ch. 96. I 482, 28. II 123, 43 καθ' ἑκούσιον γνώμην, I 227, 43. 563, 17. II 417, 3. 368, 10. 302, 1. 39. 524, 37 ἑκουσίῳ γνώμῃ, Quaest. in Exod. II 2 = Harris S. 49 οὐκ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ ἐθελουσίῳ γνώμῃ. — V. C. 483, 33 οἱ δὲ ἀνωρθιακότες εἰς αὐτόν, das Verb wird an den vier von Conybeare angeführten Stellen und II 282, 18 transitiv und mit dem Objekte τὰ ὦτα gebraucht. Mangeys Ergänzung von ὦτα wird durch den armenischen Text bestätigt, doch ist τὰ ὦτα vielleicht vielmehr für εἰς αὐτὸν einzusetzen, da eine solche präpositionale Bestimmung sonst nicht zugefügt wird und auch sprachlich bedenklich erscheint. Der Sprachgebrauch ist deshalb besonders charakteristisch, weil er auf Verwechselung von ὀρθιάζω und ὀρθόω beruht, die sonst nur für Leonidas bis jetzt in den Lexicis nachgewiesen ist. — ἄφθονος περιουσία V. C. 474, 1. 480, 2. II 136, 36. 402, 35. 424, 46. 425, 23 und Con. — V. C. Μωϋσέως γνώριμοι, dieselbe Bedeutung „Schüler" hat das Wort nach Grossmanns Lexikon an 38 Stellen. — V. C. ὁ δρᾶν ἔθος, ebenso II 430, 34; V. C. ὀνομάζειν ἔθος, ebenso II 469, 23. 24. — V. C. πρὸς ἐπίδειξιν . . . ποιούμενοι τὰς παρασκευάς, I 398, 45 τὰς εἰς ἐπίδειξιν ὕλας, II 547, 11 ἃ πρὸς ἐπίδειξιν τεχνιτεύεται, I 253, 23. 645, 45. 664, 39. De par. col. 27 Mai. — V. C. ἰδίᾳ καὶ καθ' αὑτόν, ebenso Op. 57. 138 und öfter. — V. C. λέγω δὲ οὐ τὴν σώματος, ἀλλὰ τὴν ψυχῆς, Op. 20 οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν, II 546, 29 οὐ λέγω τοῦ ὄντος . . ., ἀλλὰ. — τρισευδαίμων V. C. II 44, 32. 216, 21. 329, 15.[3])

Aus der Masse der von Conybeare mit philonischen Parallelen belegten Wendungen hebe ich als besonders charakteristisch und beweiskräftig hervor κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνῆψαν, μνημεῖα . . . ἀπέλιπον, ἄπληστα περὶ ἐδωδήν, τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ὑπ' οὐδενὸς ἔτι δελεαζόμενοι, ἐπιχειρονομεῖν, πάσχουσι γὰρ

1) In diesem Falle füge ich „und Con." hinzu.

2) Philo liebt solche Wortspiele, s. Cumonts Prolegomena zu De incorr. S. XIX und V. C. ἄσπονδα ἐν σπονδαῖς ἐργασάμενοι.

3) Den ähnlichen „Philo und die kynisch-stoische Diatribe" 53[2] besprochenen philonischen Wortbildungen füge ich hinzu τριπόθητος, τρίπρατος, τρισμακάριος.

οὐκ ἐλάττονα ὧν διατιθέασι, κείρουσι καὶ δενδροτομοῦσι, εὔξαιτο γὰρ ἄν τις, οἶδα δέ τινας οἳ (Massebieau S. 46), φονῶντες ἐν ταὐτῷ καὶ θανατῶντες.

Noch seien einige stilistische Eigentümlichkeiten hervorgehoben: die bei Philo wie bei Plutarch beliebte Verbindung zweier mit gleicher Präp. zusammengesetzter Verba, meist Synonyma, findet sich öfter in der V. C.

διαθλητέον .... καὶ διαγωνιστέον
διηρευνηκὼς καὶ διερμηνεύων
ἐνηβήσαντας καὶ ἐνακμάσαντας
διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα,
ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι καὶ ἐπιθειάζοντες,

vgl. auch

πανίερόν τινα καὶ πανέορτον
ἐντιμότατός τι καὶ ἐμμελέστατος
ἀντήχοις καὶ ἀντιφώνοις.

Es entspricht dem fast ausnahmslosen Gebrauche Philos, wenn in der V. C. von den die Verpflichtung ausdrückenden unpersönlichen Verben das Imperfektum statt des Präsens gebraucht wird, so ἐχρῆν, προσῆκε, προσῆκον ἦν und zweimal ἔδει. — Gleich im Beginne der Schrift findet sich der bei Philo beliebte absolute Infinitiv, ἢ τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν. — Die Satzbildung zeigt den Rhythmus und Flufs, den wir bei philonischen Perioden fast noch mehr als bei plutarchischen gewohnt sind.[1]) Einzelne Anstöfse in dieser Hinsicht werden noch beseitigt werden. Zu 483, 2ff. sei wegen des Mifsverständnisses Conybeares bemerkt, dafs selbstverständlich εἰς τοῦτο τὸ συμπόσιον εἰσκομίζεται zu verbinden ist; οἴδ' ὅτι bis δρῶντες ist einer der von Philo so gern gebrauchten eingeschobenen Sätze. S. 472, 4ff. und 472, 22 sei beispielsweise für die Satzbildung auf die von Conybeare angeführten philonischen Parallelen verwiesen. — Die Anticipation durch περὶ c. gen. liebt Philo bei den Verben des Sagens und Denkens (z. B. Op. 19. 45).[2]) Sie findet sich D. V. C. 477, 17 περὶ μὲν οὖν οἰκίας εἴρηται πρότερον, ὅτι ἐστὶν ....

3. Auch in der Formbildung bietet der Autor nichts von Philo Abweichendes. 472, 48 u. 477, 35 hat er die allein von Philo gebrauchte Form ἀτίθασος mit einem Sigma (Berl. philol. Woch. 1895 S. 708). 476, 36 lesen wir τινὰ θεμέλιον, und auch Philo kennt nur die Form θεμέλιος, nicht θεμέλιον. 472, 24 ist ἀνάπλεων, ἣν geschrieben. Durch die konsonantische Endung ist ein Hiat gemieden.[3]) 476, 40 bildet der Verfasser den Genetiv σκότους, den ich

1) Wilamowitz, Commentariolum grammaticum III S. 19.

2) Häufiger noch findet sich die Anticipation durch Objekt: Op. 9 ὃν οἱ φάσκοντες ὡς A. I 34. A. II 69. 83. A. III 19. 183.

3) Philo braucht die Akkusative auf εων und εω. Ich stelle

an 16 philonischen Stellen nach den besten Hss. lese, auch II 104, 4, wo bei Richter durch Versehen σκότου gedruckt ist, dagegen 478, 3 ἐν σκότῳ, welches ebenfalls die allein von Philo, an 7 Stellen gebrauchte Form ist. Er bildet 476, 31 den Genetiv δυοῖν, welches die von Philo vor δυεῖν bevorzugte attische Form ist.[1]) Er hat das fein attische ἄλλ' ἄττα und ἕτερα ἄττα 472, 34. 477, 37. Das erstere findet sich z. B. auch Ch. 68. II 226, 36, das letztere II 368, 46. Er bildet 478, 7. 481, 17 die Optative διαλύσειε[2]) und ἐθελήσειεν. Die Endung σειε findet sich überwiegend bei Philo[3]), nicht αι. Er bildet das bei Späteren beliebte (s. Veetch, Greek verbs, G. Schmid, De Flavii Josephi elocutione S. 46) Perfekt παραγηόχαcιν 472, 39, das sich bei Philo häufig findet. Er gebraucht den auch bei Späteren seltenen Aorist πληχθέντες 473, 27, und wieder ist dies die einzige Form des Aoristes, die Philo bei dem Simplex kennt: A. III 34. 183. I 378, 30.

4. T. Mommsen bemerkt einmal[4]) sehr richtig in Bezug auf den Gebrauch der Präpositionen, es verrate „die Unechtheit einer Schrift sich weit leichter auf diesem Gebiet und ähnlichen als auf dem lexikalischen oder dem des Periodenbaus, teils wegen der Unscheinbarkeit dieser kleinen Wörter überhaupt teils wegen der

---

folgendes Material nach der besten Überlieferung zusammen und versehe die Stellen, wo die Überlieferung schwankt und Zweifel gestattet, mit Fragezeichen: A. I 34 λεπτόγεων καί, 66 ἴλεων(?) κατάσταcιν, III 128 ἵλεω κατασκευάσαι, 140 ἵλεω πρὸς, 174 ἵλεω τὸν, Ch. 45 ἀξιόχρεων τὸν, S. 39 ἵλεω cπουδάζουσι, I 340, 10 ἀξιόχρεω κλῆρον, II 185, 42 ἀνάπλεων (ἀνάπλεω M) caφηνείας, II 415, 1 ἀνάπλεων, ἐπὶ, I 455, 32 ἵλεω δύναμιν, I 502, 8 ἵλεων θεὸν, I 693, 47 ἵλεω τοῦ, I 634, 19. 20 ἱλεών φηcιν ἔcεcθαι τὸν μόνον ἵλεων τῷ λαῷ (die besten Hss. haben zweimal ἵλεω), I 697, 35 ἵλεω τοῦ, II 143, 47 ἵλεω(?), κἂν, II 635, 24 ἵλεων φύcιν, II 248, 28 ἵλεω τὸν. Es scheint mir bedenklich, wenn Cohn auch A. III 128. 140. 174. S. 39 die Form auf εων herstellt. An der zweiten und letzten Stelle wird durch die vokalisch auslautende Endung der Zusammenstoſs dreier Konsonanten vermieden. Freilich steht S. 39 die Korruptel ἵλεω auch für Neutrum in den Hss. Jedenfalls hat Philo stets die konsonantische Endung gebraucht, wo dadurch der Hiat gemieden wurde.

1) S. H. Schmidt, Bresl. philol. Abhandl. VI 4 S. 31. 46. Meine auf unzureichender Statistik beruhende frühere Behauptung ist wohl einzuschränken. Im ersten Bande der neuen Ausgabe findet sich der Genetiv δυοῖν Op. 51 (dreimal). 60. 102. 109. A. III 29, der Genetiv δυεῖν A. II 71. 94. S. 59 (AP δυοῖν). 133. Ch. 28 (APH δυοῖν). Als Dativ findet sich nur δυcί.

2) Das ist 478, 7 das einzig Richtige, Conybeare schreibt mit Unrecht nach Arm. A διαλύcει.

3) In der neuen Ausgabe finden sich solche Optativformen in Op. 21. 24. 31. 77. A. I 48. II 93. III 4. 34. Ch. 53. Nur A. I 33 ist ζητήcαι überliefert. A. III 6 ist ἰcχύcαι (öfter bei Philo) leichter als ἰcχύcειε aus der Korruptel herzustellen. Für die 3. Plur. (A. I 91 ἀκριβώcαιεν) habe ich bis jetzt kein Material gesammelt.

4) Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen S. 13. 14.

grofsen Leichtigkeit der Verwechslung unter so vielen Synonymen." Die V. C. zeigt auch in der Anwendung der Präpositionen und präpositionsartiger Adverbia keine Abweichung von den sicher echten Schriften Philos:

Die Verbindung ἀνὰ κράτος gebraucht Philo wie in der V. C. so auch A. III 156. 246. Ch. 75. S. 9. I 191, 8. 233, 7. 611, 39. Nur A. III 18 habe ich bis jetzt κατὰ κράτος gefunden, das dagegen bei Josephus stark vorherrscht. — Jessen[1]) hat nachgewiesen, dafs Philo gewöhnlich ἄχρι (sowohl als Präposition als auch als Konjunktion) nach Konsonanten, μέχρι nach Vokalen gebraucht. Ich finde das Gesetz bestätigt durch folgende Stellen der neuen Ausgabe: für ἄχρι Op. 94. A. II 33. 38. 60. 63. III 47. 183. Ch. 95. S. 3. 15, für μέχρι Op. 151. A. II 39. 78. 91. 215. 252. Ch. 2. 38. 48. 71. 94. Die Ausnahmen vermögen das allgemeine Gesetz nicht zu erschüttern. μέχρι nach Konsonant Ch. 4 im Anfang des Satzes ist unanstöfsig, ebenso wohl nach Komma A. II 86. A. III 179 ἀκμῆς ⟨με⟩ μέχρι ist von Cohn nach Jessens Vorgange[2]) emendiert. A. III 252. S. 137, 16 M. bedurfte es nicht einmal der Jessenschen Erklärung (S. 5), da ein Bibelcitat vorliegt. Aber Jessen geht zu weit, wenn er die freilich wenigen Abweichungen an und für sich als Beweis einer vorliegenden Korruptel ansieht. So schreibt er II S. 585, 22 ἀπὸ κεφαλῆς ἄκρας μέχρι ποδῶν (Jessen S. 5 citiert falsch S. 581) ἄχρι statt ἄκρας μέχρι. Eher könnte man mit H. ἄχρι statt μέχρι einsetzen und so eine wörtliche Übereinstimmung mit II 349, 33 erlangen. II 540, 7 streicht er στοιχηδὸν ἑξῆς vor μέχρι. Aber Philo braucht στοιχηδὸν auch II 64, 19. 530, 39. Es könnte höchstens die Streichung des kurz vorher gebrauchten ἑξῆς in Frage kommen. Ebenso sind Jessens Konjekturen zu Ch. 99 Seite 157, 14, zu I 271, 20. 271, 30. 303, 39. 320, 39. 491, 25, wo die Hss. δὲ auslassen, 518, 5. 1. Philonea S. 49, 12 Tisch. zurückzuweisen. Dagegen haben II 22, 45 gute Hss. ἄχρις statt μέχρις, II 398, 43 μὴ κτείνειν, ἂν ἄξια θανάτου δρῶσι, μέχρις ἄν, während die vulg. μὴ κτείνειν vor μέχρις stellt, so dafs hier Jessens Anstöfse, wenn auch auf andere Weise, als er will, beseitigt werden. I 347, 31 wird seine Vermutung τοὺς durch die Hss. bestätigt. Offenbar ist Philo in der Vermeidung des μέχρι hinter Konsonanten (s. auch I 220, 1. 697, 38. 698, 8) nicht so streng wie in der des ἄχρι hinter Vokalen, und dies ist nach andern Analogieen, wie dem Gebrauche des ν ἐφελκυστικὸν und der oben besprochenen Endungen εω und εων von vornherein wahrscheinlich. Das philonische Gesetz ist aber streng beobachtet

1) Gratulationsschrift des Hamburger Johanneums für H. Sauppe, Hamburg 1889. De elocutione Philonis Alexandrini S. 3—12.

2) Nur geht Jessen zu weit, wenn er hinter τελείου φωτὸς ein zweites τελείου φωτὸς einsetzt. Das erste φωτὸς im Sinne von *vir adultus* wäre doch zu poetisch!

in der V. C., wie die Verbindungen τὸ δὲ (δ') ἄχρι[1]) τέγους, γαστέρας ἄχρι φαρύγγων, ἐπέζευσεν ἄχρι τῆς, οὖν ἄχρι πρωΐας und ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἄν, τὰ μέχρι, ἐξ ἑωθινοῦ μέχρις ἑσπέρας beweisen. Damit man diese Übereinstimmung in einer dem Philo nur mit wenigen Autoren gemeinsamen stilistischen Eigentümlichkeit nicht etwa für Zufall halte, mache ich darauf aufmerksam, dafs z. B. Josephus ἄχρι fast ganz verschmäht hat, trotzdem er doch auch ein Gefühl für Euphonie hatte, dafs der Verfasser der Predigt über die Herrschaft der Vernunft überhaupt nur μέχρι kennt.[2]) — Ähnlich unterscheidet Philo im Gebrauche von ἄνευ und δίχα (χωρίς). δίχα nach Vokal habe ich angemerkt Op. 16. 103. 117. 167. A. I 83. II 29. S. 40. Die letztere Stelle ist besonders lehrreich, da hier im parallelen Gliede κόσμον ἄνευ πόνων steht. Doch wird auch hier δίχα nach Konsonanten nicht durchaus vermieden, wie die drei in demselben Umfange des philonischen Schrifttums begegnenden Beispiele Op. 72. A. II 71. S. 45 lehren. Wieder entsprechen die zwei Beispiele der V. C. εἴη; δίχα und γέμουσαι δίχα dem Gesetze.[3]) — Über die Bezeichnung eines regelmäfsigen Zeitabstandes durch διὰ wird Kap. IV gehandelt werden. — Auffallend könnte erscheinen der Gebrauch der Präp. ἐπὶ V. C. 477,38 τὸν ἐπὶ Κύκλωπος καὶ τῶν Ὀδυσσέως ἑταίρων μῦθον, und man könnte versucht sein περὶ einzusetzen. Aber diese Anwendung entspricht der Verbindung der Präp. mit Verben des Sagens: A. I 17 ἐπὶ τοῦ τὴν μεγάλην εὐχὴν εὐξαμένου φησὶν ὅτι, 34. A. III 2 ὅτι μὲν οὖν ἄπολις καὶ ἄοικος ὁ φαῦλός ἐστι, μαρτυρεῖ ἐπὶ τοῦ . . . Ἡσαῦ, 144 ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ σοφοῦ λέγεται οὕτως, 148. 188. 203. Ch. 1. 12. 18. 54. 67. — Philonisch ist auch der Ausdruck der V. C. τῆς ἐν χερσὶν εὐφροσύνης, s. II 29, 30. 31 τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις, I 218, 23 τοῖς ἐν χερσὶν ὀδυνηροῖς, II 302, 23 τὴν ἐν χερσὶ στάσιν, Op. 88. In ähnlicher Bedeutung I 440, 50 τῶν ἑτοίμων καὶ κατὰ χειρὸς ἀγαθῶν (so die besten Hss., vulg. κατὰ χεῖρας), II 108, 37 δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός, II 220, 10 ἐκ χειρὸς ἀναπράττειν ἀνυπερθέτως τὰς τιμωρίας. — καθ' ἑκάστην ἡμέραν hat Philo wie die V. C., nach Grossmanns Lexikon in 25 Fällen. Bei der Fülle von Ausdrücken (καθ' ἡμέραν, ἀν' ἡμέραν, ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν), die dem Griechen zur Verfügung standen, ist es doch sehr merkwürdig, dafs die V. C. gerade denjenigen anwendet, den Philo, wie es scheint, allein, jedenfalls fast ausnahmlos für „täglich" gebraucht hat. Die V. C. hat 478, 49 ff. den Gegensatz μεθ' ἡμέραν und νύκτωρ. Denselben

1) δὲ μέχρι, was Jessen für unphilonisch hält, z. B. Ch. 71.

2) S. 398, 7. 42. 50. 394, 4. 12. 42. 400, 5. 402, 43. 405, 12. 406, 19, 407, 34. 47. 408, 34. 410, 1 der Pariser Josephusausgabe Bd. II.

3) Für ἕνεκα und χάριν sei ohne Vorlegung des anderweitigen Beweismateriales kurz dasselbe Verhältnis festgestellt. ἕνεκα findet sich an 7 Stellen der V. C., stets nach einem Konsonant (s. Conybeares Index, wo 483, 1 statt 483, 14 zu lesen ist), χάριν einmal nach einem Vokale.

Gegensatz hat Philo an mehr als 25 Stellen.[1]) Bei dem Reichtum der griechischen Sprache, die den gleichen Sinn auch hier wieder in sehr verschiedener Weise auszudrücken gestattete, ist die Wahl des echt philonischen Ausdrucks wieder sehr bemerkenswert. — Das κατ' ἀρχὰς der V. C. 481, 5 findet sich auch z. B. A. III 92.[2]) — In Bezug auf die Unterscheidung von μετὰ und cὺν gehört Philo zu der von T. Mommsen aufgestellten zweiten Klasse von Schriftstellern, d. h. zu denen, bei welchen μετὰ stark überwiegt. Mommsen zieht S. 392 das Resultat seiner Untersuchung mit folgenden Worten: „Philo Judaeus (c. 1800 pp. Tbn.) excl. Citate liefert 120 cύν, 408 + 4 μετά Gen., 53 + 1 ἅμα Dativ[3]) (Verh. ungefähr 2 : 7 : 1)". Wenn nun die V. C. 8 μετά c. gen. (473, 35. 476, 10. 15. 478, 7. 481, 30. 482, 35. 38. 484, 23) und 1 cύν bietet, dagegen kein ἅμα, so kommt das dem von Mommsen bezeichneten Verhältnis so nahe, wie man es bei dem geringen Umfange der Schrift nur erwarten kann. Auch darin stimmt der Sprachgebrauch der V. C. mit Philo überein, dafs an allen Stellen aufser 484, 23 (476, 10 μετὰ τοῦ πρέποντος cχήματος kommt wenigstens einem Abstraktum sehr nahe) μετά mit einem abstrakten Substantivum verbunden ist. — An dem Gebrauche von παρ' ὅcαν 471, 17. 24. 472, 11 ist bemerkenswert, dafs ὅcος fast gleichbedeutend mit dem Relativum gebraucht wird.[4]) Es findet sich bei Philo z. B. Op. 87. A. II 14. 81. S. 92, viel häufiger gebraucht er παρ' ὅ. — Philo teilt die Neigung der späteren Gräcität, das Verhältnis der Begriffe durch Präpositionen schärfer zu bezeichnen, wo ein einfacher Kasus (Genetiv) hätte genügen können. Für die Beispiele der V. C. S. 474, 16 τὸν ἐν ταῖc κεναῖc

---

1) μεθ' ἡμέραν findet sich auch sonst öfter. Op. 85 δι' ἡμέρας, ἔcτι δ' ὅτε ⟨καὶ νυκτὸc⟩ hat die abweichende Ausdrucksweise einen besonderen Sinn und Zweck.

2) Daneben braucht Philo ἀρχήν, τὴν ἀρχήν, ἀπ' ἀρχῆc, ἐξ ἀρχῆc, ἀρχῆθεν.

3) Unter dem nach Tauchnitz von Mommsen citierten Philofragmente, wo ἅμα c. gen. verbunden ist, ist jedenfalls S. 644 M. Harris S. 100 ἅμα τῇ ἕω verstanden. So hat auch die Hs., vermutete schon Mangey. Natürlich hat auch Mommsen dem Philo den Gen. nicht zugetraut. Einige Fälle von ἅμα c. gen. (Mommsen S. 502 ff.) trage ich nach aus Callinicus, V. S. Hypatii. Lpz. 1895, p. 65, 6. 127, 3. 57, 30. Der Gebrauch ist von den Herausgebern verkannt worden.

4) Op. 31 und öfter καθ' ὅcον. Für die von Cohn, Cumont, Conybeare S. 356 besprochene Verbindung πᾶc ὅcος führe ich an Op. 22. 32. 40. 78. 80. 84. 142. 159. A. II 41. A. III 245. Ch. 107. S. 22. Zu V. C. 475, 17 τῶν ἄλλων ὅcα vgl. Op. 128. A. II 75. Ch. 96. S. 29. — S. 70 τἆλλα πάνθ' ὅcα. — Die allgemein kausale Bedeutung von παρά, einst fast nur beim hindernden Grunde und bei Negationen angewendet, greift in der späteren Gräcität immer mehr um sich, s. A. II 31. III 66. Mit V. C. 472, 7 τὸ μὲν πῦρ Ἥφαιcτον παρὰ τὴν ἔξαψιν, οἶμαι, καλοῦντεc, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα παρὰ ... (folgt διά), vgl. A. I 66 Φειcὼν ὠνόμαcε παρὰ τὸ φείδεcθαι ... Cohn verweist mich mit Recht auf den Gebrauch dieses παρὰ bei Grammatikern.

δόξαις (sc. πλοῦτον, vorher ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος), 475, 4 τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας, 474, 33 τὰς ἐκ τῶν ἀνομοίων τὸ ἦθος ἐπιμιξίας, 478, 17 τῆς ἐξ αὐτῶν βοηθείας, 475, 1 τὴν περὶ τὸν ἀέρα εὐκρασίαν, 478, 29 τὴν περὶ τῆς εἰς τὸ μέλλον μέθης ἐλπίδα, 482, 8 τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν, 477, 11 τῶν εἰς κολακείαν οὐδέν[1]), 481, 38 τῶν εἰς πορισμόν verweise ich auf die „Philos Schrift über die Vorsehung" S. 114 gesammelten Parallelen und Op. 41 τὴν ἐν μεγέθει ποσότητα καὶ τὰς ἐν πολυμόρφοις ἰδέαις ποιότητας, andere Beispiele für ἐν Op. 65. 103. 113. 125, für ἐκ I 203, 4 τὸν ἔπαινον τὸν ἐξ αὐτοῦ τοῦ λέγοντος, 214, 42 τὰς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἐνεργείας, für περὶ Op. 116 τοῦ περὶ τὴν ἑβδόμην θεοπρεποῦς, 127. — V. C. 479, 12 wird ὑπὸ γόνυ gleichbedeutend mit dem folgenden Dativ ὑπὸ τοῖς γονατίοις gebraucht, s. a. O. S. 114, G. Schmid, De Flavii Josephi elocutione S. 394. — Die Anastrophe der Präpositionen und präpositionellen Adverbia, die im attischen Griechisch fast auf περὶ beschränkt bleibt, findet sich in folgenden Verbindungen der V. C.: Ἐσσαίων πέρι und θεραπευτῶν πέρι, ὧν ἄνευ, τειχῶν ἔξω, womit ich vergleiche I 328, 8 ἀρχῆς τε πέρι, A. III 240 ἧς ἄνευ, Ch. 102 ὧν ἄνευ und oft, I 194, 45 τῶν φωλεῶν ἔξω, S. 22 ὧν ἐκτός, 35 οὗ χωρίς, vgl. auch A. III 77 ἄνευ μεμίσηκεν αἰτιῶν, wo Mangey umstellen wollte. Die Stellung hat oft die Vermeidung des Hiats zum Grunde. Nach relativen Pronomina ist die Nachstellung überhaupt Regel. — Die Verbindung zweier Präpositionen findet sich in der V. C. μέχρι πρὸ μικροῦ und auch II 627, 4 μέχρις εἰς τὸ παρόν.[2]) — Philo gebraucht mit besonderer Vorliebe Kasus mit Präposition an Stelle des Adverbs. In der V. C. begegnen ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος, auch II 146, 41. 381, 5; ἐξ ἀπόπτου, auch I 377, 42. II 148, 33. 446, 20; ἐξ ἔθους und ἐξ ἑτοίμου, beide oft bei Philo; ἐξ ἐναντίας, ἐν ἐπηκόῳ, dieses auch II 267, 2; πρὸ μικροῦ, auch II 44, 3. Damit wären wir bereits zu den Adverbien übergeleitet. Philo braucht öfter das fein attische ἀμέλει, I 298, 10. 275, 18. 434, 10 ὥσπερ ἀμέλει καί, A. III 76 und I 201, 17 καθάπερ ἀμέλει καί. Auch die V. C. hat ὥσπερ ἀμέλει καί, ebenso das oft von Philo gebrauchte κομιδῇ und σύνολως. Für ἀτεχνῶς habe ich bis jetzt kein philonisches Beispiel gefunden. Die in Conybeares Index angeführte Stelle I 212, 27 bietet vielmehr ebenso wie I 195, 5. II 677, 9 ἀτέχνως. Philo gebraucht oft substantivirte Neutra wie τοὐναν-

1) Statt τῶν κολακικῶν. Philo liebt substantivische Umschreibungen durch Artikel (namentlich im Neutrum Plur.) und Präp. So liest man bei ihm τὰ εἰς εὐσέβειαν, ἐν αἰσθήσει, πρὸς εὐωχίαν, κατ' οὐρανόν, ὑπὸ σελήνην, καθ' ὕδατος, ἐν γενέσει, ἐν τῇ φύσει, ἐν μέρει, κατὰ μέρος, ἐπὶ μέρους und vieles andere, vgl. V. C. 480, 19, „Philos Schrift über die Vorsehung" S. 114.

2) μέχρι νῦν I 583, 42. 666, 25. II 136, 42. 592, 29. 139, 2. 140, 46. 21, 35. 90, 3. 273, 44, μέχρι τοῦ νῦν II 143, 6. 592, 29.

τίον, τἀναντία, τὰ μάλιστα, τὰ νῦν adverbiell. Zu den beliebtesten gehört τὸ παράπαν, das auch die V. C. kennt. Dagegen ist 479, 33 wahrscheinlich mit einigen guten Hss. τελευταῖαι zu lesen, da Philo nur öfter τελευταῖον adverbiell gebraucht und mir keine Analogie des adverbiellen Neutrum Pluralis ohne Artikel bekannt ist. Die in der V. C. begegnenden Adverbia auf θεν, nämlich διχόθεν, ἑκατέρωθεν, οἴκοθεν werden von Philo auch sonst gebraucht. Sehr grofs ist die Zahl der zur Einführung eines Vergleiches von Philo gebrauchten Adverbia und adverbiellen Ausdrücke. Von ihnen bietet auch die V. C. die meisten, ὡς, ὡς ἄν, ὥσπερ, καθάπερ, οἷα, τρόπον und τὸν τρόπον c. gen. Wenn ὡς und ὥσπερ stets auf einen Konsonanten folgen, zweimal auf einen elidierbaren Vokal, οἷα die beiden Male zwischen zwei Konsonanten steht, καθάπερ mit Ausnahme eines Falles stets, siebenmal, zwischen zwei Konsonanten steht, so ist auch hier die Auswahl durch Gesetze bestimmt, die nach Stichproben auch sonst in den philonischen Schriften beobachtet sind, und es zeigt sich auch hier die schon in vielen Fällen beobachtete Rücksicht auf Wohlklang und Hiatvermeidung.[1]) — ἑξῆς κατὰ στοῖχον und καθ' ἡλικίαν ἑξῆς ist ein Pleonasmus, der sich z. B. auch II 270, 7 κατὰ τὸ στοιχεῖον ἑξῆς, 180, 5 κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς findet.

6. Renan hat einmal sehr richtig bemerkt[2]), dafs die Streitfrage über die V. C. im wesentlichen eine philologische ist. „Le traité de la Vie Contemplative offre-t- il le style de Philon, ses tours favoris, ses expressions habituelles? Si oui, la question est tranchée, car de dire avec certains critiques que le faussaire aurait pu imiter le style de Philon, c'est ce qui nous arrête très peu. Dans la vaste littérature pseudépigraphe des siècles qui précèdent et qui suivent immédiatement notre ère, nous ne connaissons pas un seul exemple où l'on soit allé à ce raffinement." Das bisher beigebrachte Beweismaterial, das sich im wesentlichen auf den delectus verborum beschränkte, hat man meist nicht als beweiskräftig anerkannt. Man hat die Übereinstimmung des Sprachgebrauchs aus Nachahmung des philonischen Stiles erklären zu können gemeint. Mit Absicht habe ich, obgleich nach meiner Meinung schon die Parallelen bei Conybeare jeden theologisch nicht Befangenen, jeden der vorurteilslos die Lösung der Frage zunächst auf philologischem Gebiete suchte, überzeugen müfsten, den sprachlichen Beweis der Echtheit auf ein Gebiet gegründet, wo nachweisbar der Zufall und die Gewöhnung die gröfste Bedeutung haben, wo kein Schriftsteller, und wollte er auch den Stil eines Jahrhunderte älteren Musters nachahmen, seine Eigentümlichkeiten völlig verleugnen kann. Ich habe

1) Ebenso steht ὅπερ viermal, ἐπειδήπερ einmal zwischen zwei Vokalen.

2) Journal des Savants 1874 S. 798.

nachgewiesen, dafs der Verfasser der V. C. in der Formbildung sowohl die feinen Atticismen als auch die späteren aus der lebenden Sprache geschöpften Formen mit Philo gemeinsam hat, dafs er in der Auswahl alltäglicher Worte und Wendungen, wo der einzige Reichtum der griechischen Sprache der subjektiven Willkür und dem Geschmacke den weitesten Spielraum gewährt, sowohl in dem, was er meidet als auch in dem, was er bevorzugt, mit Philo übereinstimmt, dafs er in der verschiedenen Anwendung synonymer Präpositionen, in der hier waltenden Rücksicht auf Wohlklang und Meidung des Hiates den philonischen Gesetzen sich unterwirft oder, besser gesagt, sie unwillkürlich und unbewufst anwendet, dafs er selbst ein sprachliches Mifsverständnis Philos teilt (S. 723). Wie will man sich wohl das Verfahren eines Fälschers vorstellen, der den Stil seines Jahrhunderte älteren Musters wie seinen eigenen beherrscht und ihn bis in die feinsten Eigenheiten zu reproducieren vermocht hätte? Die seltene Fähigkeit eines solchen Fälschers wird man erst zu schätzen im Stande sein, wenn man selbst einmal den Versuch gemacht hat, z. B. in der Übersetzung erhaltene philonische Stücke im Originale wiederzugeben oder, da die meisten, die sich ein Urteil über den Stil vermeintlich unechter philonischer Schriften auszusprechen getrauen, wohl kaum diesen Versuch wagen werden, wenn man den Stil eines beliebigen anderen Schriftstellers, mit dem man gründlich vertraut ist, nachzubilden versucht. Eine solche Fähigkeit sprachlicher Nachbildung, eine so intime Vertrautheit mit dem Stile eines älteren Autors ist aber nicht nur einem Fälscher nicht zuzutrauen, sie ist im Altertum überhaupt undenkbar. Sie würde eine Fülle sprachlicher Beobachtungen voraussetzen, wie sie dem Altertum völlig fern liegen, die erst die neuere sprachgeschichtliche und sprachstatistische Forschung angestellt hat. Die sprachliche Beobachtung der alten Grammatiker und Atticisten ist doch nur auf ein sehr enges Beobachtungsfeld beschränkt. Denn einerseits ist ihre Wissenschaft noch eine sehr junge, andererseits stehen sie, so sehr sie auch oft die Sprache zu repristinieren suchen, doch mitten im Strome einer lebendigen sprachlichen Entwickelung, die eine ruhig geschichtliche Betrachtung erschwert. Erst die moderne Sprachforschung, die einen unendlich weiteren Gesichtskreis beherrscht und ganz neue Gesichtspunkte kennt, ermöglicht ein allseitiges Verständnis der Sprache und des Stiles eines Autors, das eine der Voraussetzungen und Bedingungen einer dem Vorbild nahekommenden Nachbildung sein müfste.

IV.

Die philonische Schilderung der Therapeuten.

1. Über den Namen der Therapeuten, die Ziele, die sie verfolgen, ihre Stellung zum äufseren Besitz, ihre Verbreitung giebt Philo folgende allgemeine Ausführungen[1]):

1. θεραπευταὶ und θεραπευτρίδες heifsen sie entweder, weil sie sich zu einer ärztlichen Kunst bekennen, welche die Seele von den durch die Leidenschaften verursachten Krankheiten[2]) befreit, oder weil sie von der Natur und den heiligen Gesetzen gelernt haben, Gott als das Seiende zu verehren, das besser ist als das Gute, einfacher als das Eine, ursprünglicher als die Einheit.

2. Anschauung des Seienden ist das Ziel ihres Strebens, in dem sie ihr Glück finden. Und nicht Gewöhnung oder äufsere Aufforderung, sondern himmlische Liebe und die durch sie gewirkte Begeisterung führt sie zu diesem Ziele.

3. In der Liebe zu diesem seligen Leben geben sie ihren Besitz ihren Verwandten und Freunden hin, im Besitze des βλέπων πλοῦτος treten sie den τυφλὸς den geistig Blinden ab. Dabei verfahren sie verständiger als Anaxagoras und Demokrit, die, so sehr ihre Geringschätzung des Besitzes zu bewundern ist, darin Tadel verdienen, dafs sie unbedachter Weise, ohne an ihre Verwandten zu denken, ihren Besitz der Vernichtung preisgaben.[3]) Die Therapeuten dagegen fördern ihre Angehörigen, indem sie ihnen ihre Habe schenken, zugleich aber sich selbst, indem sie nun alle ihre Zeit der Philosophie widmen können.

---

1) D. V. C. 1 S. 471, 14—472, 3. 2 S. 473, 9—3 S. 475, 6.

2) Ich schreibe νόσους .... ἃς ⟨ἐγ⟩κατέσκηψαν ἡδοναὶ κτλ., vgl. Quod det. pot. ins. 48 S. 225 τὴν ἀθάνατον ἐγκατασκήπτει νόσον τοῖς ἅπαξ πρὸς αὐτῶν ἁλοῦσιν, Jos. B. J. I § 81 N. Ἀριστοβούλῳ ... ἡ περὶ τοῦ μύσους μεταμέλεια νόσον ἐνσκήπτει (ἐνσκήπτω kommt bei Philo nie vor). ἃς ist durch die besten Hss. gesichert, κατασκήπτω wird nie transitiv, 15mal intransitiv von Philo gebraucht (nach Grossmann).

3) De prov. II 12, 13 (s. die Übersetzung von Conybeare S. 44) wird nur von Anaxagoras erzählt, dafs er seinen Grundbesitz den Schafen zur Weide gelassen (D. V. C. von beiden), an Demokrit nur im allgemeinen die Geringschätzung des Besitzes gerühmt. Diese durch die auch sonst (Cic. Tusc. V 114. 115) begegnende Verbindung der beiden Beispiele veranlafste Abweichung der V. C. (Schürer, Th. L.-Z. 1895 S. 391) ist ganz unerheblich — wie viel stärker sind z. B. Plutarchs Widersprüche in Erzählung derselben Anekdote an verschiedenen Stellen! —, zumal auch von andern Schriftstellern das sonst von Anaxagoras Berichtete (Zeller I⁵ S. 974) auch von Demokrit erzählt wird (s. die Stellen des Cic. Hor. bei Zeller S. 844. Dasselbe von Krates Laert. Diog. VI 87, vgl. Asmus, Theol. Stud. und Krit. 1894 S. 316. Segaar in Dindorfs Clemens Alex. III S. 531). Und wenn D. V. C. das Lob durch einen Tadel eingeschränkt wird, so geschieht es, um die Therapeuten um so höher zu erheben und erklärt sich aus der panegyrischen Tendenz der Schrift (gegen Schürer a. O.); s. Drummond a. O. S. 168.

4. Sie verlassen ihre Verwandtschaft, Freundschaft und ihr Vaterland, da das gewöhnliche Leben zum Bösen verführt, sie verschmähen überhaupt den Aufenthalt in Städten, der so viele Unruhe, Sorge und Versuchung mit sich führt, und suchen die Einsamkeit auf, in der sie sich allein vor schädlichen Einflüssen bewahren können. An vielen Orten der Welt giebt es Leute der Art; denn Griechenland und Barbarenland sollte an dem vollkommenen Gute teilhaben. Besonders verbreitet sind sie in Ägypten, in allen Gauen und vornehmlich in der Umgebung von Alexandria. Die Besten von ihnen versammeln sich an einem oberhalb der λίμνη Μαρεία gelegenen Ort, der durch die Sicherheit seiner Lage und günstiges Klima sich empfiehlt.[1])

Indem wir uns der Aufgabe zuwenden festzustellen, welche geschichtliche Thatsachen diesen Ausführungen zu Grunde liegen, beginnen wir mit der Kritik des letzten Punktes.

4. Zu vielen Erörterungen hat Anlafs gegeben die schwierige Stelle 3 S. 474: πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τὸ γένος· ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον. Vor Lucius pflegte man die Worte so zu deuten, dafs hier nicht von den Therapeuten als bestimmter Sekte, sondern im weiteren Sinne als Leuten ihrer Denk- und Lebensweise die Rede sei. Gegen diese Annahme hat Lucius S. 16. 17 Einspruch erhoben. Nach ihm können hier nur die Anhänger der bestimmten, im folgenden beschriebenen Lebensrichtung gemeint sein. Dafs diese Auffassung sprachlich möglich, ja auf den ersten Blick die nächstliegende ist, läfst sich nicht leugnen, und auch Conybeare vertritt sie. Aber die Vorstellung einer über die damals bekannte Welt in vielen Verzweigungen verbreiteten jüdischen Genossenschaft, deren Centrum am mareotischen See gewesen wäre und die wenigstens in den bedeutenden Städten Griechenlands und Asiens Niederlassungen gehabt hätte, erscheint doch sehr bedenklich[2]), vollends wenn man alles annehmen wollte, was Conybeare S. 292. 293 mit zu üppiger Phantasie über ihre Organisation und Tendenz vermutet. Das argumentum a silentio ist einem jüdischen Konventikel gegenüber ohne Kraft, Zeugnisse oder doch Spuren von der Wirksamkeit eines so bedeutenden Organismus würden wir in der That erwarten, und ihm gegenüber liefse sich das argumentum a silentio nicht so leicht abthun. Ausschlaggebend ist für mich der Grund, dafs das geschichtliche Bild von dem Therapeuten-Vereine, das die Kritik der philonischen Tendenzschrift ergeben wird, an eine solche zu seiner wirklichen Bedeutung im gröfsten Mifsverhältnis stehende Ausbreitung zu denken verbietet. Ich kehre also zu der früheren Auffassung

1) Conybeare S. 294ff.

2) Auch für den, der Lucius' Hypothese folgte; denn zu der Zeit, in der die Schrift nach Lucius entstanden wäre, konnte von einer solchen Verbreitung des Mönchtums nicht gesprochen werden.

zurück, dafs Philo an dieser Stelle und auch vorher den Begriff Therapeuten im weiteren Sinne gefafst habe.[1]) Sie empfiehlt sich vielleicht schon durch die sehr allgemeinen Ausdrücke, die Philo braucht: τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων, οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες und zweimal γένος (später dagegen einmal σύστημα). Mit der durchweg panegyrischen und idealisierenden Tendenz der Schrift verträgt es sich sehr wohl, dafs Philo die Bedeutung der ägyptischen Sekte durch Verbindung mit den über die ganze Welt verbreiteten θεραπευταὶ steigert. Unter diesen Therapeuten aber im weiteren Sinne wird er alle verstehen, die seine Forderung der Erhebung über die Sinnlichkeit und das irdische Dasein, der Versenkung in die Gottheit erfüllen, zunächst wohl jüdische Gesinnungsgenossen und Schriftgelehrte (s. Kap. V), dann aber — denn auch über Hellas sollen ja die Therapeuten verbreitet sein — vielleicht auch die auf einem verwandten Standpunkt stehenden griechischen Philosophen.[2]) Denn asketische Tendenzen und religiöse Motive, wie sie nach Philo für die Therapeuten charakteristisch waren, wirkten ja damals in verschiedenen philosophischen Schulen und drangen durch sie in die weitesten Kreise. Ein asketisch-mystischer Zug beherrscht nicht nur Platoniker und Neupythagoräer; auch die Stoa nahm seit ihrer Umbildung in ihrer mittleren Periode immer mehr die Richtung auf eine dualistisch-platonische Weltanschauung an und wurde von religiösen Stimmungen beherrscht. Und wie sehr Philo unter dem Einflusse aller dieser Kreise stand, ist bekannt. Als Mittelpunkt dieser als Einheit gedachten Richtungen aber wird die mareotische Gemeinschaft der Therapeuten κατ' ἐξοχήν vorgestellt.[3])

1. Nicht begründet ist Philos Bemerkung, dafs das Streben der Therapeuten sich schon aus ihrem Namen ergebe. Denn sogleich die erste Erklärung desselben mit ihrer bei Philo so beliebten Vergleichung seelischer Leidenschaften und körperlicher Krankheiten[4])

---

1) Das τοῦτο, welches Lucius S. 17 gegen sie geltend macht, ist nach der besten Überlieferung unecht.

2) In einer für nichtjüdische Leser bestimmten Schrift hat Philo ein Interesse, den specifisch jüdischen Charakter der Therapeuten zu verwischen, s. S. 709. 713 und Q. omn. prob. lib. S. 456, 35 ff.

3) οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι καθάπερ εἰς πατρίδα θεραπευτῶν ἀποικίαν στέλλονται πρός τι χωρίον. Massebieau S. 31 zeigt, dafs ἀποικίαν στέλλονται die Bedeutung „auswandern, übersiedeln" hat, während Lucius S. 19 bemerkt, „dafs von allen Orten her die Vorzüglichsten unter ihnen gleichsam nach dem Mutterlande der Therapeuten, nämlich nach ihrer bei Alexandrien gelegenen Kolonie, geschickt wurden." Offenbar hat er nicht zu konstruieren gewufst. καθάπερ εἰς πατρίδα ist natürlich Apposition zu χωρίον. Auch Schürer, Th. L.-Z. 1880 S. 118 hat die Stelle mifsverstanden.

4) „Philos Schrift über die Vorsehung" S. 53. Diese Deutung des Namens hält für die richtige Renan, Journal des savants 1874 S. 798 (Histoire du peuple d'Israël V 367). Andere Vertreter dieser Ansicht s. bei Lucius S. 41.

verrät sich als philonisch und unrichtig. Die zweite Erklärung als „Verehrer, Diener" einer Gottheit ist freilich richtig. In diesem Sinne wird das Wort von religiösen Kultgenossenschaften auf Inschriften gebraucht, namentlich solchen, die sich dem Dienste ägyptischer Gottheiten widmen[1]), und nach ihrer Analogie hat der jüdische Verein wohl sich benannt. Aber auch diese Erklärung ist ziemlich inhaltsleer, so lange wir das Objekt der „Verehrung" nicht kennen. Als solches schiebt Philo in den S. 114 übersetzten Worten seinen eigenen abstrakten Gottesbegriff unter.[2]) Ein authentisches Zeugnis über die Vorstellungen der Therapeuten von der Gottheit, das wir leider vermissen, dürfen wir in diesen Worten nicht finden und müssen uns mit der Voraussetzung begnügen, dafs die Therapeuten als jüdischer Verein die jüdischen Vorstellungen von der Gottheit geteilt haben werden.

2 und 3. In philonischer Sprache wird auch die Erhebung der Therapeuten über die Sinnlichkeit, die Anschauung Gottes beschrieben.[3]) In echt philonischer Weise wird die Preisgabe des Besitzes durch die Gefahren des Reichtums[4]), das Verlassen der Städte und Aufsuchen der Einsamkeit durch die Furcht vor der ansteckenden Kraft des Bösen motiviert.[5])

Die Kritik der philonischen Darstellung stellt uns schon hier vor eine Frage, die uns noch öfter beschäftigen wird: wie erklärt es sich, dafs den Therapeuten der philonische Gottesbegriff, die philonische Geringschätzung des Sinnlichen, die von Philo geforderte ekstatische Anschauung Gottes und die eben bezeichneten philo-

1) S. Fränkel, Inschriften von Pergamon II S. 250, wo der Name für Kultvereine ägyptischer Gottheiten in Delos und Demetrias in Thessalien nachgewiesen wird, die zwei Inschriften bei Drexler, der Isis- und Serapiskult in Kleinasien, Numism. Z. 1889 S. 50. 51, die für Cyzicus Therapeuten der Isis und des Serapis bezeugen, auch C. I. Gr. 2293. Von dem bekannten Schwesternpaar heifst es Greek papyri in the British Museum ed. Kenyon S. 7 Pap. XXII 5 διδύμων ἐν τῷ πρὸς Μέμφιν μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἡμῶν θεραπευουσῶν, Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impériale XVIII 2 S. 283. Pap. 31, 6 τῶν πρὸς τῇ θεραπείᾳ τοῦ Σαράπιος καὶ τῆς Ἴσιος διδύμων. Von denselben wird in gleicher Bedeutung λειτουργεῖν gebraucht, ebenda Pap. 22. 23. 26. 27. 28. 29. 33, Greek Pap. XLI verso S. 28, Leemans Pap. graeci musei ... Lugd. Bat. I 1843 S. 9. 14. Am wichtigsten Greek Pap. XLIV 18 S. 34 τινὰ τῶν παρακατεχομένων ὑπὸ τοῦ Σαράπιος θεραπευτῶν. S. auch Herodot II 37.

2) S. die Parallelen bei Conybeare S. 30. Zeller III 2 S. 355.

3) Man beachte besonders die Ausdrücke τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω, ἔρως οὐράνιος, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι und gegen Schluſs der Schrift μεθυσθέντες ... τὴν καλὴν ταύτην μέθην. Die Parallelen bei Conybeare S. 40—42. 133, Massebieau S. 20. 21.

4) „Philos Schrift über die Vorsehung" S. 18[4]. Übrigens ist D. V. C. 2 S. 474, 2 zu lesen αἱ γὰρ χρημάτων καὶ κτημάτων ἐπιμέλειαι τοὺς χρόνους (nicht χρωμένους) ἀναλίσκουσι, s. Berl. Philol. Woch. 1895 S. 710, oben S. 699.

5) Zu diesem (auch stoischen) Gedanken s. Conybeare S. 51 ff. 260 ff.

nischen Motive zugeschrieben werden? Sehen wir den Bericht Philos als rein geschichtlichen an und nehmen wir diese Übereinstimmung zwischen therapeutischer und philonischer Weltanschauung und Lebensauffassung auf Treu und Glauben hin, so werden wir in grofse Schwierigkeiten verstrickt. Die Möglichkeit, dafs der Verein sich unter dem Einflufs der philonischen Doktrin gebildet habe und die Übereinstimmung sich daher erkläre, ist ausgeschlossen. Das Phantom einer allgemeinen jüdischen Theosophie, die im wesentlichen mit dem Systeme Philos als ihres wichtigsten Repräsentanten identisch wäre, dies Phantom, das einst die Auffassung der gesamten hellenistischen Litteratur beherrschte und jene Übereinstimmung natürlich finden, gar nicht als Problem empfinden liefs, ist längst beseitigt.[1]) Es könnte scheinen, dafs die Annahme eines Fälschers, der, mit Philos Schrifttum wohl vertraut, dessen Anschauungen auf seine fingierte Sekte übertragen hätte, eine ungezwungene und glückliche Erklärung jener Übereinstimmung gäbe. Aber eine sehr viel einfachere Lösung des Problems verdient den Vorzug. Nachdem Philo in den asketischen Tendenzen und dem beschaulichen Leben der Therapeuten Berührungen mit seiner eigenen Weltanschauung gefunden und in ihnen Geistesverwandte entdeckt zu haben glaubte, hat er — das wird sich im folgenden noch deutlicher zeigen — ihre Sitten und Lebensgewohnheiten, ihre religiösen Gebräuche und Ceremonien ganz vom Standpunkte seines Systems, welches die platonische Beurteilung der Sinnenwelt wie die stoische Geringschätzung der äufseren Güter zur Voraussetzung nimmt und in dem Ideale der Anschauung Gottes, der Einigung mit Gott gipfelt, betrachtet und gedeutet, die treibenden Gedanken und Motive seiner Lebensanschauung ihnen untergelegt. Ich will gar nicht leugnen, dafs er damit zum Teil das Richtige getroffen habe, dafs z. B. die Motive für die Absonderung und das Aufgeben des Besitzes wohl teilweise richtig sind; nur behaupte ich, dafs diese Gedanken und Motive mehr als unbewufste Stimmungen vorhanden waren, dafs Philo sie erst zur bewufsten Reflexion erhoben und sie in ein System der Weltanschauung und Gotteserkenntnis eingegliedert hat, welches das Philos, nicht das der Therapeuten ist. Man verstehe mich auch nicht falsch und sehe darin einen Angriff auf den Charakter Philos, dem ich Geschichtsfälschung schuld gäbe. Will man von einer solchen reden, so ist sie fast eine unbewufste. Der psychologische Procefs, der sich in der Seele des Schriftstellers vollzogen hat, wird am besten durch Analogieen aufgeklärt. Ich erinnere daran, wie verschieden sich die Geschichte Israels je nach Standpunkt und Auffassung, Tendenzen und Vorurteilen der Verfasser und Bearbeiter in unsern Quellen gestaltet. Plato sucht die Lehre seines Meisters

1) Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, S. 38ff.

vom Standpunkte seiner Ideenlehre, der vierte Evangelist Christi Person auf Grundlage der Logoslehre zu begreifen. Es ist bekannt, wie Josephus die Geschichte seines Volkes modernisiert, die palästinensischen Parteien hellenisiert, wie frei Philo von philosophischen Voraussetzungen aus Leben und Charakter der Patriarchen schildert. Eine ähnlich ideale Komposition ist unsere Schrift. Den Therapeuten ist es darin ähnlich ergangen wie dem ältesten Mönchtum. Aus rein menschlichen und tief christlichen Motiven hervorgewachsen (nicht durch künstliche Übertragung aufserchristlicher Formen geschaffen), zeigt dieses, oft in abenteuerlichen Formen, die gröfste Freiheit und Naivetät religiösen Fühlens und Lebens. Aber der ursprünglich rein religiösen und nicht reflektierten Bewegung bemächtigt sich bald die Theorie. Sie raubt ihr vielfach die frische Naivetät und Romantik, die einfältige Frömmigkeit, indem sie das Mönchtum in ein System bringt und nicht nur seine äufseren Lebensformen discipliniert, sondern auch die Gesetze und Normen des innern religiösen Lebens vorschreibt. Das mönchische Leben erhält jetzt eine wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung, es wird in den Zusammenhang einer dualistischen und asketischen Weltanschauung gerückt, in der echt christliche Elemente, kynisch-stoische Ideen von Bedürfnislosigkeit und Apathie, wahrer Freiheit und Weltbürgertum, neuplatonische Gedanken der Sterbensübung und Vergottung in verschiedener Mischung begegnen. Athanasius mit seinem Idealbilde des Wüstenheiligen ist vorangegangen, Basilius, Gregor von Nazianz, Isidor, Nilus, Augustin und andere sind gefolgt. Eine ähnlich idealisierende Schilderung des Stoikers Chairemon, die dem Philo wohl als Muster diente, wird unten besprochen werden.

Nachdem diese Analogieen das gute Recht der von uns an Philo geübten Kritik bestätigt haben[1]), fassen wir die wenigen geschichtlichen Thatsachen zusammen, die sich uns aus der bisherigen Betrachtung der Darstellung Philos ergeben haben: die Therapeuten sind ein nicht eben bedeutender Verein von Juden, die unter Verzicht auf ihren Besitz sich zu gemeinsamer Gottesverehrung zusammengethan haben.

2. Ich wende mich nun der Prüfung der philonischen Angaben über die Organisation der Sekte zu. Der Orden bestand aus Männern jeden Alters und aus Frauen.[2]) Für die Frage, ob von letzteren die Jungfräulichkeit gefordert wurde, ist entscheidend die Auffas-

1) Ich verwahre mich gegen eine Verwechselung meiner Auffassung mit der Renans, der Hist. du peuple Israel V S. 376 ff. nach dem Vorgange anderer in den Therapeuten im wesentlichen ein Phantasiebild Philos sieht. Nicolas, dem Kuenen, De godsdienst van Israel II 444 ff. folgt, hatte vorher die Schrift für einen Roman, aber einen christlichen erklärt.

2) S. 476, 26. 482, 3.

sung der Stelle 8 S. 482, 3 συνεστιῶνται δὲ καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι[1]) τὴν ἁγνείαν οὐκ ἀνάγκῃ καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησιν ἱερειῶν διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας, ἣ συμβιοῦν σπουδάσασαι τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν ἠλόγησαν, οὐ θνητῶν ἐκγόνων, ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι[2]) . . . . Es fragt sich nämlich, ob παρθένοι Attribut zu γυναῖκες oder Prädikat zu πλεῖσται ist, d. h. ob die Virginität von allen oder nur von der Majorität ausgesagt wird (Lucius S. 20). Man darf sich mit Bestimmtheit für die zweite Auffassung entscheiden.[3]) Sonst hätten die dreifachen Bestimmungen zu γυναῖκες etwas sehr Schleppendes und würden den Rhythmus der Periode zerstören. Wenn Philo ferner διαφυλάξασαι, nicht etwa προελόμεναι schreibt, so sieht er in der Bewahrung der Jungfräulichkeit, nicht in der Verpflichtung zur Jungfräulichkeit ein besonderes Verdienst, und eine bindende Verpflichtung und gesetzliche Forderung ist ausgeschlossen durch die Äufserung, dafs die Bewahrung der Virginität eine freiwillige war. Endlich scheint die Präposition in διαφυλάξασαι auf das Alter der γηραιαὶ hinzudeuten. Es ist ein Widerspruch, wenn Lucius a. O. die Aussagen Philos nur auf die γηραιαὶ bezieht und dennoch jeden ehelichen Umgang leugnet. Wäre eine solche Forderung Gesetz gewesen, so hätte sich Philo deutlicher, auch in Bezug auf die Männer, ausgesprochen. Eine hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit ist also bei den Therapeuten anzuerkennen. Dieselbe ist im späteren Judentum keineswegs unerhört und unbegreiflich (s. S. 746) und von mönchischer Strenge doch noch entfernt.

Die Wohnungen der Therapeuten sind sehr einfach und liegen in mäfsiger Entfernung von einander. Jede derselben hat ein heiliges Gemach, nur für die religiösen Übungen bestimmt.[4]) Es hat

1) ὧν αἱ πλεῖσται γηραλέαι τυγχάνουσι παρθένοι Eus. H. e. II 17, 19; aber die Stelle ist nur Paraphrase. Mit Unrecht hat Mangey τυγχάνουσι aufgenommen; γηραλέος kommt nie bei Philo vor, wohl aber γηραιός noch an drei anderen Stellen.

2) Conybeares Bemerkung S. 302 ist richtiger als die S. 241.

3) Diese Worte wie im Folgenden die Befruchtung der Seelen durch göttliche Strahlen sind philonische Reflexionen, s. Conybeare S. 107. 108. 302 ff.

4) S. 475, 14 haben A O Arm. Eus., der, weil er das Vorhergehende nicht abschreibt, οἰκίᾳ zufügt, die richtige Lesart ἐν ἑκάστῃ δέ ἐστιν οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, die andern ἑκάστῳ δέ ἐστιν, wonach sich die Benennung auf die ganze Wohnung beziehen würde. Lucius S. 22 ist geneigt, sie zu bevorzugen, mit Unrecht. Denn 1. war vorher von den Wohnungen im allgemeinen die Rede, und wir fordern den Übergang zu etwas Neuem, der Beschreibung eines Teiles derselben. 2. Nach 475, 18 kommt in das μοναστήριον nicht Speise und Trank, nach 476, 7 aber haben die Therapeuten an den sechs Wochentagen nie ihre Wohnung verlassen. Wäre das μοναστήριον mit der Wohnung identisch, so sähen wir nicht, wie und wo sie sich nähren konnten (anders Schürer, Th. L.-Z. 1880 S. 118). Für die Echtheit der Schrift ist zu be-

also mindestens noch einen Raum gegeben, der andern Zwecken, vor allem der Aufnahme von Nahrung, diente. So einfach wie ihre Wohnung ist auch ihre Kleidung, im Winter ein wollenes Gewand (χλαῖνα), im Sommer die leichtere ἐξωμίς[1]) oder ein Leinengewand. Worin bestand das Tagewerk der Therapeuten? Jede Erwerbsthätigkeit verwarfen sie (481, 38). Sie beginnen und beschliefsen den Tag mit Gebet.[2]) Die sechs Wochentage verlassen sie ihr Haus nicht, den ganzen Tag widmen sie sich religiösen Übungen, und zwar dem Studium der heiligen Schrift, in ihrem μοναστήριον.[3]) In demselben befinden sich Gesetz, Propheten, Psalmen und andere Schriften.[4]) Diese legen sie allegorisch aus, da der Wortlaut der Schrift für sie einen tieferen Sinn einschliefst. Vorangegangen sind ihnen darin die Gründer der Sekte, die Denkmale allegorischer Aus-

achten, dafs μοναστήριον hier eine engere Bedeutung als beim christlichen Mönchtum hat, und dafs Philo das Wort als ein den Lesern unbekanntes zu erklären für nötig findet.

1) S. 477, 22 ἐξωμὶς δὲ θέρους ἡ ὀθόνη liest nach dem Arm. Conybeare. ἡ ὀθόνη, wie die griechischen Hss. lesen, hält er für unmöglich, weil ὀθόνη nur den Stoff, nicht ein besonderes Gewand bezeichne. Aber ein solches bezeichnet es doch De leg. spec. 5 S. 274 θέρους μὲν περίζωμα καὶ λινῆν ὀθόνην, χειμῶνος δὲ χλαῖναν... Die Lesart μὲν ἀπὸ λαοῦ δορᾶς ist vor der etwas besser bezeugten ἀντὶ λαοῦ δορᾶς zu bevorzeugen. Denn die Präp. ἀντί, aus der vielleicht der ursprüngliche Text zu gewinnen ist, würde die Verwerfung der vom Tiere gewonnenen Kleidung (Conybeare S. 219) nur sehr unklar andeuten. Und χλαῖνα bezeichnet auch sonst ein wollenes Kleid (Hermann-Blümner, Privatalterthümer[3] S. 177). Das fordert auch der Gegensatz.

2) S. 475, 26ff. Der Inhalt des Gebetes wird in philonischen Begriffen beschrieben.

3) S. 476, 5. 475, 33ff.

4) S. 475, 19ff. νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται. Die gleiche Teilung findet sich nur bei Jos. C. Apionem I 8 (s. Lagarde, Gött. gel. Anz. 1891 S. 503), nämlich: 1. Gesetz, 2. Propheten, 3. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Unter den vier poetischen und moralischen Schriften (Nr. 3) sind die Psalmen und der dreigeteilte Salomo verstanden. Die 3. Klasse ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα... charakterisiert die V. C. ähnlich wie Josephus. Historische Schriften fand der Verfasser der V. C. offenbar in dieser Abteilung nicht. Der jüdische Kanon des Josephus (und der V. C.) weicht von dem christlichen Kanon darin ab, dafs er in der 3. Klasse nur vier Bücher zählt, indem er Ruth zu Richter, die Klagelieder zu Jeremia, alle übrigen Hagiographen zu den Propheten rechnet, s. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T.[6] S. 511. Schürer II S. 250ff. Gutschmid, Kleine Schriften IV S. 403ff. Es ist sehr beachtenswert, dafs der Kanon der V. C., mag er nun wirklich der der Therapeuten oder der Philos sein, nur eine genaue jüdische Parallele hat, von dem christlichen abweicht. Dafs unter τὰ ἄλλα κτλ. die christlichen Schriften gemeint sind, wird Lucius (S. 169) natürlich nur zugeben, wer durch andere Gründe von der Richtigkeit seiner Hypothese überzeugt ist. Dasselbe gilt von Lagardes Ansicht, dafs der falsche Philo durch Benutzung des Josephus seinem Machwerke die erwünschte Farbe des Altertums zu geben versucht habe.

legung hinterlassen haben. Auch darin folgen sie ihrem Beispiele, daſs sie Gesänge und Hymnen auf Gott in verschiedenen Versmaſsen und Melodien, in ernstem Rhythmus verfassen.[1]) Über den Inhalt der allegorischen Auslegungen der Therapeuten sagt Philo leider nichts. An einem Beispiele werden wir später überzeugend nachweisen, daſs Philo ihnen seine eigenen Allegorieen unterschiebt. Sehr wahrscheinlich erscheint es mir, daſs er auch hier in seinen Aussagen zu weit geht, indem er sich ihre tiefere und intensive Beschäftigung mit der Schrift nur als eine vorwiegend allegorisierende vorstellen kann. Speise und Trank nehmen sie erst nach Sonnenuntergang zu sich.[2]) Manche genieſsen nur alle vier, ja einige nur alle sieben Tage Nahrung.[3]) Nur am siebenten Tage salben sie nach der Fürsorge für die Seele auch den Körper, indem sie gewissermaſsen dem tierischen Teil des Menschen Ruhe von den anhaltenden Anstrengungen gewähren.[4]) Die Nahrung der Therapeuten ist Brod und Salz, welches die Üppigen mit etwas Ysop würzen.[5])

---

1) S. 475, 41 μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον lesen die besten Hdss. Die Präp. ἐν dient zur Umschreibung des Gen. (s. S. 728), τὰ ἀλληγορούμενα sind allegorische Auslegungen. ἀλληγορεῖν heiſst bei Philo 1. allegorisch reden an fünf, 2. allegorisch auslegen an acht Stellen (nach Grossmanns Index). Vgl. S. 483, 42.

2) S. 476, 38. Die Begründung folgt in philonischen Termini: ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας κτλ., s. Conybeare S. 71.

3) S. 476, 43 ff. διὰ τριῶν (ἓξ) ἡμερῶν, s. S. 741[3]. Lucius S. 26 übersetzt falsch „nach drei Tagen“. Auch das vierzigtägige Fasten des Moses wird von Philo gerühmt (Conybeare S. 217, gegen Schürer a. O. S. 391). Das Fasten der Therapeuten geht über jüdische Sitten und Grundsätze (Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch S. 90. 205) weit hinaus.

4) S. 477, 5 ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες (Anklang an Plato 238 A). Der Ausdruck θρέμματα ist bildlich zu verstehen (so Gfrörer II S. 285): De agric. 7 S. 305 τὰ τῶν αἰσθήσεων θρέμματα ... ἀπαυχενίζει, 11 S. 307. 308 χρὴ ... τὸν ἡμέτερον ἄρχειν νοῦν τὸ συμφέρον πρὸ τοῦ ἡδέος ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς θρέμμασιν αἱρούμενον, 14 S. 310. De Abr. 31 S. 24 τὸ σύμφυτον ἡμῖν θρέμμα ... τὴν ἐπιθυμίαν, ähnlich D. V. C. 9 S. 483. De sacerd. hon. 3 S. 235. De post. Caini 19 S. 238. De migr. Abr. 38 S. 469. De Sacr. Ab. et Caini 32 S. 183. — Man hat den bildlichen Gebrauch des Wortes verkannt, übersehen, daſs Philo ἀνιέντες, nicht ἀνιᾶσι schreibt, aus der Stelle auf Viehzucht der Therapeuten geschlossen und sich dann gewundert, wie sie zu dieser Beschäftigung Zeit fanden (z. B. Zeller III 2 S. 303 A. 3. Harnack, Herzogs R.-E. XV S. 547. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1880 S. 435). S. 481, 38 heiſst es auch ausdrücklich, daſs sie jeden Erwerb verschmähten. Das λιπαίνουσιν fasse ich wörtlich „sie salben sich“. Philo braucht sonst das Wort nur bildlich (fünfmal und zweimal in Citaten von Deut. 32, 15). Nach dem Vorgange anderer übersetzt Lucius S. 26 „sich etwas zu Gute thun“ (vgl. S. 27) und findet die Erklärung in dem dann erwähnten Genusse von Brod und Salz. Aber war dies schon ein nur am Sabbath erlaubter Luxus, was genossen sie dann an Wochentagen? S. die folgende Anmerkung.

5) Es ist hier von der täglichen Nahrung der Therapeuten die

3. Ich gehe über zur Schilderung der Sabbathfeier und des grofsen Festes der Therapeuten. Am siebenten Tage[1]) versammeln sich die Therapeuten im gemeinsamen Heiligtume (σεμνεῖον). Dieses zerfällt in zwei Abteilungen, für Männer und für Frauen, die durch eine Scheidewand von 3—4 Ellen getrennt sind, während der weitere Raum nach oben freigelassen ist.[2]) In würdiger Haltung setzen sich die Therapeuten dem Alter nach. Der Älteste und in den Lehren Erfahrenste hält einen Vortrag, während dessen die Hörer nur durch Bewegung des Auges oder Hauptes ihren Beifall bezeugen.

Die Therapeuten versammeln sich alle 50 Tage[3]), also 7 Mal (mitunter 8 Mal) im Jahre. Das ist das Vorfest des am 50. Tage[4]) gefeierten Hauptfestes. Wenn sie sich, Männer und Frauen, weifsgekleidet, versammelt haben, so beten sie auf ein Zeichen eines Aufsehers (ἐφημερευτής), in Reihen stehend, Auge und Hand zum Himmel erhoben, zu Gott, dafs ihm das Mal wohlgefällig sein möge. Dann legen sie sich nach der Zeit ihres Eintrittes in den Orden, die Männer rechts, die Frauen links nieder. Das Lager ist eine

---

Rede, wie in dem ganzen Zusammenhange von ihrer gewöhnlichen Lebensweise, gleich darauf von ihrer Kleidung. Eingeschoben ist die Bemerkung von dem Salben am Sabbath.

1) Wenn Lucius S. 27. 175 besonders hervorhebt, dafs das Wort Sabbath D. V. C. nie vorkomme, so ist dagegen zu bemerken, dafs Philo auch sonst ἑβδόμη und ἑβδομάς statt des hebräischen Wortes braucht. Cάββατον findet sich nur fünfmal, stets mit beigefügter Erklärung. Umgekehrt kennt das N. T. nur Cάββατον und Cάββατα, nicht ἑβδόμη.

2) Den beiden räumlichen Angaben entsprechen im Folgenden S. 476, 31 ff. zwei Gründe. Die richtige Interpunktion bei Dähne I 451.

3) S. 481, 22 οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων οὐ μόνον τὴν ἁπλῆν ἑβδομάδα, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν τεθηπότες· ἀγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασιν. Die philonische Zahlenspekulation (s. die Parallelen bei Conybeare) werden wir als ein den Therapeuten untergeschobenes Motiv betrachten. Die von mir angenommene Bedeutung von δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων ergiebt sich mit Sicherheit aus De opif. 43 S. 30 δι' ἓξ ἡμερῶν κελεύσας ἄγειν ἱερὰν ἑβδόμην, De sept. 6 S. 281 ἡ δι' ἓξ ἡμερῶν ἱερὰ ἑβδόμη, mag man nun übersetzen „alle 7 Tage" oder „jedesmal nach 6 Tagen". So fasse ich auch V. Mos. II 4 S. 138 νηστείαν δι' ἔτους ἀγομένην auf „jedesmal nach Ablauf eines Jahres". Es giebt keine philonische Stelle, wo διά einfach „nach" hiefse ohne ein solches distributives Verhältnis; zum Sprachgebrauche vgl. Herodot II 4 (Wiedemann S. 52). 37, Jos. Ant. III § 248. 281. IV 209 N. Conybeare S. 337 ff. ist daher sicher im Unrecht, wenn er „nach 7 Wochen" übersetzt und das Fest als das Pfingstfest auffafst. Schürer, Th. L.-Z. 1895 S. 390 hält ihm mit Recht entgegen, dafs so der terminus a quo (das Passah) fehle und darum an ein einmaliges Fest nicht gedacht werden dürfe. Auf eine mehrmalige Wiederholung des Festes in einem Jahre deutet auch S. 483, 4 ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις und S. 477, 29 βούλομαι δὲ καὶ τὰς κοινὰς συνόδους αὐτῶν καὶ ἱλαρωτέρας ἐν συμποσίοις διαγωγὰς εἰπεῖν. Von einem nur einmal im Jahre gefeierten Feste konnte doch so nicht gesprochen werden.

4) Über die an die Zahl 50 geknüpfte Spekulation (Summe der Quadrate im rechtwinkligen Dreieck mit den Seiten 3, 4, 5) s. De opif. 32 S. 23. Unklar ist Lucius' Wiedergabe der Stelle S. 27. 28.

Streu, auf der Polster von Papyrus liegen, diese für die Ellenbogen etwas erhöht.[1]) Die Bedienung der Festteilnehmer besorgen dafür ausgewählte jüngere Mitglieder der Sekte, ohne wie sonst die Sklaven aufgeschürzt zu sein.[2]) Wein wird überhaupt nicht aufgetragen, sondern nur Wasser, für die meisten kaltes, für einige Ältere warmes. Auf dem Tische steht nur Brod und Salz, dem mitunter etwas Ysop beigemischt wird.[3]) Wenn alle sich gelegt, die Dienenden sich in Ordnung bereit gestellt haben und tiefste Stille eingetreten ist, erörtert der Vorsitzende[4]) eine Schriftstelle oder beantwortet auch die von einem andern aufgeworfene Frage. Sein Vortrag ist langsam und gemessen, nimmt das Gesagte öfter wieder auf, um es recht einzuprägen. Die Auslegung der Schrift ist die allegorische. Während des Vortrages drücken die Hörer ihr Verständnis, ihren Beifall und ihre Bedenken nur durch stumme Gebärden aus, um erst am Schlufs lauten Beifall zu spenden. Dann steht der Vorsitzende auf und singt einen von älteren Dichtern oder von ihm selbst verfafsten Hymnus auf Gott, ebenso die andern der Reihe nach, während die übrigen immer ruhig zuhören, aufser wenn sie in den Refrain einfallen müssen. Darauf bringen die dienenden Jünglinge den vorher erwähnten Tisch mit der allerheiligsten Speise, gesäuertem Brod und Salz mit Ysop gemischt, hinein.[5]) Auf das Mahl endlich folgt die heilige Nachtfeier. Zwei Chöre, einer von Männern und einer von Frauen, bilden sich, jeder unter Führung eines Choregen. Dann singen die Chöre teils zusammen, teils im Wechselgesange Hymnen, die sie mit Gestikulationen und Tänzen begleiten. Darauf verbinden sich beide zu einem Chore, ein Abbild des Chores, den Moses und Mirjam nach dem Übergange über das rote Meer leiteten. Die Feier wird bis zum frühen Morgen fortgesetzt. Bei Sonnenaufgang beten sie um einen glücklichen Tag, Wahrheit und Schärfe des Geistes.[6])

---

1) Ich schreibe S. 482, 15 εἰ πού τις ὑπολαμβάνει στρωμνὰς . . . εὐτρεπίσθαι, στιβάδες πάρειςιν (γὰρ εἰςιν codd.), ἐφ' ὧν (ἀφ' ὧν) εὐτελῆ πάνυ χαμαίστρωτα παπύρου τῆς ἐγχωρίου. Unter χαμαίστρωτα sind hier wohl wie De leg. spec. 5 S. 274 Polster verstanden; in Flacc. 6 S. 522 bezeichnet das Wort eine Decke. Sehr sonderbar ist die Übersetzung von Lucius S. 28. 182, aber auch sonst ist die Stelle sehr verschieden aufgefafst worden.

2) Die Gründe für die Verwerfung der Sklaverei sowie die Idee der geistigen Verwandtschaft S. 482, 25. 40ff. sind wieder philonische Motive.

3) Also die gleiche Nahrung wie an gewöhnlichen Tagen.

4) Das Subjekt ist erst aus dem Arm. gewonnen, S. 483, 21 ist ζητεῖ τι τῶν zu lesen.

5) Die Bemerkung, dafs die Therapeuten das ungesäuerte Brod und ungemischte Salz als besondere den Priestern vorbehaltene Auszeichnung angesehen hätten, ist wieder eine philonische Motivierung. Wäre sie sicher therapeutisch, so würde sie die Hochschätzung der Therapeuten für das jerusalemische Priestertum und den Tempel beweisen.

6) S. S. 397[2].

Dann geht jeder einzeln in sein σεμνεῖον, um sich den gewöhnlichen religiösen Übungen hinzugeben.

Philo giebt eine ausführliche Schilderung des Überganges über das rote Meer und der darauf folgenden Feier, und er vergleicht die Tänze der Therapeuten mit den von Moses und Mirjam geführten mit folgenden Worten: γίνονται χοροὶ εἷς ἐξ ἀμφοῖν, μίμημα τοῦ πάλαι συστάντος κατὰ τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ἕνεκα τῶν θαυματουργηθέντων ἐκεῖ und später: τούτῳ (sc. χορῷ) μάλιστα ἀπεικονισθεὶς ὁ τῶν θεραπευτῶν κτλ. Man hat auf Grund dieser Worte ohne weiteres vorausgesetzt, dafs die Therapeuten selbst diese Chöre des Moses und der Mirjam hätten nachbilden wollen, etwa wie man in heidnischen Mysterien den Inhalt des ἱερὸς λόγος in dramatischer Darstellung wiederholte. Ja man hat sogar gemeint, die Therapeuten als Allegoriker hätten wie Philo in der Geschichte des Auszuges aus Ägypten den mystischen Sinn der Befreiung der Seele von dem Sinnlichen gefunden, dieser Idee gelte die Nachtfeier, sie sei das Fest der Befreiung der Seele von den Banden des Körpers.[1]) Es kann nicht scharf genug betont werden, dafs diese Vermutungen, die man vielfach ohne Begründung als Thatsachen wiederholt hat, an dem Texte Philos gar keinen Anhalt haben.[2]) Wir haben es nur mit einem Vergleiche zu thun, zu dessen weitschweifiger Ausführung Philo dadurch veranlafst ist, dafs er schon in andern Schriften (s. die Parallelen bei Conybeare S. 129) den Vorgang genau beschrieben hat. Es ist eine rhetorische Einlage. Auch an diesem Punkte gelingt es uns nicht, an der Hand der philonischen Darstellung in die religiösen Anschauungen der Therapeuten einzudringen.

V.

Erklärung des Ursprungs der Therapeuten.

1. Wenn wir es versuchen, die Entstehung der Gemeinschaft der Therapeuten aus dem Judentum zu erklären, dürfen wir natürlich nicht erwarten, dafs sich alle einzelnen Züge aus dieser Quelle ableiten und mit jüdischen Analogieen belegen lassen. Es können mancherlei besondere Faktoren auf die Entstehung des Ordens eingewirkt haben, die sich unserer Kenntnis und Berechnung entziehen. Um so mehr ist darauf Gewicht zu legen, dafs nicht wenige Züge für den jüdischen Charakter der Therapeuten sprechen. Die strenge

1) Gfrörer II 294. Dähne I 462. Lucius S. 49. 191. Massebieau S. 53. 61.

2) Weingarten in Herzogs R.-E. X 762 lehnt zwar die allegorische Deutung ab, aber Philos Worte geben auch gar kein Recht zu der Auffassung: „Diese Tänze gelten nur der Erinnerung an eines der gröfsten Wunder, ὃ λόγου καὶ ἐννοίας καὶ ἐλπίδος μεῖζον ἔργον ἦν“ (ähnlich Conybeare S. 255. 308).

Absonderung der Therapeuten findet eine gewisse Erklärung in der Neigung des nachexilischen Judentums zur Bildung von Zünften und Genossenschaften.[1])

Wir haben gesehen (S. 739[4]), dafs der Kanon der Therapeuten wohl mit dem des Josephus genau übereinstimmt. Besonderes Gewicht haben sie wie das spätere Judentum überhaupt auf die Thorah gelegt. Sie werden als Moses' Schüler (γνώριμοι) S. 481, 11 bezeichnet, und in der Schilderung ihrer allegorischen Exegese S. 483, 41 ff. ist überhaupt nur vom Gesetze die Rede.[2]) Von den drei jüdischen Gebetszeiten (Schürer II S. 237 Anm. 248) ist für sie das Beten am Morgen und am Abend bezeugt. Eine besondere Verehrung wird den älteren Mitgliedern der Sekte gezollt.[3]) Wie beim jüdischen Gottesdienste sitzen die Älteren auf den ersten Sitzen, die Jüngeren hinten (Schürer 376).[4]) Das Gebet beginnt auf ein besonderes Zeichen der ἐφημερευταί.[5]) Es wird im Stehen gesprochen, nach jüdischem Brauche (Schürer 377). Die Festteilnehmer tragen weifse Kleidung, die auch von den jüdischen Priestern und von den Essenern getragen wurde und vielleicht bei den Juden ebenso wie bei den Heiden als Festkleid gebräuchlich war. Die Haltung der Therapeuten im Gotteshause ist die gleiche, wie sie Philo für den Besucher der Synagoge beschreibt.[6]) Von Beamten werden aufser dem πρόεδρος erwähnt die ἐφημερευταί, die das Zeichen zum Gebete geben. Ähnlich wie die ἀρχισυνάγωγοι (Schürer S. 364) scheinen sie für die Überwachung der äufseren Ordnung gesorgt zu haben. Man darf daran erinnern, dafs die Hauptabteilungen der jerusalemischen Priesterschaft ἐφημερίαι oder ἐφημερίδες genannt werden.[7]) Die διακονοῦντες mögen die Stelle der Diener in der Synagoge in

---

1) Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer S. 12; Lucius, der Essenismus S. 66.

2) Vgl. S. 475, 36, wo jetzt νομοθεσίαν statt φιλοσοφίαν eingesetzt ist, 471, 24 ἱερῶν νόμων, 481, 21. Mit S. 481, 45 τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνηβήσαντας καὶ ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας vergleiche man, was Schürer II S. 354 über den frühen Beginn des Unterrichtes ausführt.

3) Sie werden S. 482, 40 ff. mit den Eltern verglichen, wie die Rabbinen, s. Schürer S. 258.

4) Schürer S. 376: „Die Trennung der Geschlechter ist wohl als selbstverständlich vorauszusetzen", vgl. Conybeare S. 307. 308. Sie ist ja noch heute üblich.

5) Schürer S. 377: „Die Formel, mit welcher der Vorbeter zum Gebet auffordert, בָּרְכוּ אֶת יהוה, wird in der Mischna ausdrücklich erwähnt."

6) S. Massebieau S. 38. Conybeare S. 66. 67.

7) Schürer S. 185 Anm. 34. Massebieau S. 54. Conybeare S. 238. 239. 311. Zum Sprachgebrauche vgl. die LXX und in Notices et extraits XVIII 2 S. 296 Pap. 36, 5. 6 ἀδικοῦμαι ὑπὸ τῶν ἐν τῷ αὐτῷ ἱερῷ καλλυντῶν καὶ ἐφημερευόντων, Kaibel, Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae Nr. 830 Z. 20.

freiwilliger Dienstleistung vertreten.[1]) Wie in den philonischen Schilderungen des jüdischen Gottesdienstes in den Synagogen der erbauliche Vortrag den wichtigsten Teil bildet (Schürer S. 376), so nimmt dieser auch bei der Sabbathfeier der Therapeuten die bedeutendste, bei ihrem grofsen Feste wenigstens eine sehr wichtige Stelle ein. Und wenn am Sabbath der Älteste und Kundigste den Vortrag hielt, so stimmt das mit der bei Philo mehrfach bezeugten Sitte der Zeit[2]) und setzt eine Freiheit der nicht an bestimmte amtliche Befugnis gebundenen Rede voraus, wie sie durch die straffere Organisation der christlichen Gemeinden bald ausgeschlossen wurde, im Judentum aber anerkannt war.[3]) Das Aufwerfen von Fragen und die Beantwortung derselben durch den πρόεδρος am grofsen Feste erinnert an die freie Diskussion in den jüdischen Lehrhäusern.[4]) Die ἐπαναλήψεις, die an seinem Vortrage besonders hervorgehoben werden, entsprechen dem Repetieren in der rabbinischen Lehrweise. „Daher ist für den rabbinischen Sprachgebrauch wiederholen (שָׁנָה = δευτεροῦν) gerade so viel wie lehren“ (Schürer S. 264). Nach dem Vortrage steht der πρόεδρος, um einen Hymnus zu singen, auf. Nach jüdischer Sitte (Schürer S. 381. 266) hat er beim Vortrage also gesessen. Die Therapeuten singen Psalmen an dem grofsen Feste sowohl nach dem Vortrage als auch während der nächtlichen Feier. Psalmengesang begleitet bekanntlich die jüdischen Kultushandlungen (Schürer S. 222ff. 237), das Hallel wird an den drei grofsen Festen gesungen[5]), mit den Hallelpsalmen wird das Passahmahl eröffnet und beschlossen.[6]) Die Pflege der Psalmendichtung in späterer Zeit wird durch die Psalmen der Makkabäerzeit, die Psalmen Salomos und philonische Zeugnisse[7]) bewiesen. Der Charakter des Mahles als eines heiligen läfst sich aus der jüdischen Sitte begreifen, gewöhnliches Essen als heiliges Opfer-

---

1) Vitringa De synagoga vetere, Franequerae S. 898. 917, Schürer S. 368.

2) S. die Stellen bei Schürer S. 376.

3) Schürer S. 364. 381 „Auch diese Vorträge waren nicht an bestimmte Personen gebunden, sondern, wie namentlich aus Philo erhellt, jedem kundigen Gemeindegliede gestattet.“ Heinrici, Z. f. w. Theol. 1876 S. 468.

4) Vitringa a. O. S. 670ff. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae Lpz. 1675 S. 988. Der von Philo gebrauchte Ausdruck ζητεῖν ist fast technisch, wie schon Vitringa bemerkt; s. Act. Apost. 15, 2. 18, 5. 23, 29. 25, 19. 20. I Tim. 1, 4. 6, 4. Tit. 3, 9 und συζητέω im N. T. Er entspricht dem hebräischen דָּרַשׁ (Schürer S. 270). — Über den Gebrauch von διαλέγεσθαι (S. 484, 5) vom zusammenhängenden Vortrage (so auch im N. T.) s. Trieber, Hermes 1892 S. 226.

5) Über die Art des Vortrags s. Lightfoot bei Conybeare S. 313.

6) Marc. 14, 26. Matth. 26, 30. Aber auch Philo sagt vom Passa (Philonea ed. Tischendorf S. 47, 12): πάτριον ἔθος ἐκπληροῦντες μετ᾽ εὐχῶν τε καὶ ὕμνων.

7) Massebieau S. 37.

mahl zu verzehren.[1]) Und bei jüdischen Festen spielte der Tanz eine Rolle.[2])

Endlich ist auch die Hochschätzung der Virginität (S. 737. 738) bei einer jüdischen Sekte nicht ohne jede jüdische Analogie. Ich verweise dafür auf die von Conybeare S. 302ff. behandelten Ausführungen Philos, auf die Verwerfung der Ehe durch die Essäer (Schürer II S. 477).[3])

Dies eine Reihe von Zügen in dem Bilde der Therapeuten, die sich aus dem Judentum erklären lassen, und der redliche Versuch einer solchen Erklärung mufs doch gemacht werden, ehe man den christlichen Charakter der Sekte behauptet. Beweisende Kraft für den jüdischen Ursprung haben besonders einige Züge, die bei einer christlichen Sekte sich nicht erklären lassen, der jüdische Kanon, die Hochschätzung des Gesetzes als heiliger Schrift κατ' ἐξοχήν, der an kein amtliches Organ gebundene Vortrag und die freie Diskussion in ihren Gottesdiensten, die den jüdischen Gebräuchen entsprechenden Festmahle.

2. Ist man nun genötigt, den jüdischen Charakter der Therapeuten anzuerkennen, so wird man die Verhältnisse und Anschauungen des Judentums aufzusuchen haben, aus denen die Entstehung einer solchen Sekte und der Zweck ihrer Absonderung und Organisation verständlich ist. Die bisherigen Erklärungen nun befriedigen in keiner Weise. Man hat die Therapeuten mit den Essenern in Verbindung gebracht, obgleich beide abgesehen von der abgeschlossenen Organisation nur wenige und oberflächliche Ähnlichkeiten mit einander

---

1) Wellhausen a. O. S. 19, unten S. 764. Schürer, Th. L.-Z. 1891 S. 32. 1895 S. 389. 390.

2) Lightfoot a. O. S. 361. 1025. 1115. Eine Leipziger Dissertation von Heller, De Iudaeorum veterum saltationibus religiosis 1738 bietet kein neues Material.

3) Mommsen, Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen S. 203ff. ist geneigt Naumachius, von dem uns bei Stob. Flor. 68,5. 74,7. 93,23 Mein. Bruchstücke aufbewahrt sind, für einen jüdischen Dichter des 1. vorchristlichen oder nachchristlichen Jahrhunderts anzusehen. Der Dichter preist, indem er die Ehe als δεύτερος πλοῦς bezeichnet, in erster Linie die Jungfräulichkeit. Vom jungfräulichen Leben heifst es mit einem philonischen Bilde

ἔνθα γάμοι κεδνοὶ καὶ ἀληθέες, ἔνθα μιγεῖσα
θεσπεσίοις ἐπέεσσι νοήματα φάεα τίκτει.

Meineke vermutet im zweiten Verse πρᾳέα. Man vergleiche damit V. C. 482, 9ff. οὐ θνητῶν ἐκγόνων, ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν θεοφιλὴς ψυχὴ σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρός, αἷς δύναται θεωρεῖν τὸ σοφίας δόγμα und die Parallelen bei Conybeare. Die θεσπέσια ἔπη können nur die heilige Schrift bezeichnen. Christlicher Ursprung der Dichtung scheint ausgeschlossen, da jeder christliche Gedanke oder auch nur Anklang fehlt. Die Unterscheidung des Wirkungskreises des Mannes und der Frau, die Mahnung an die Frau, dem Manne in Sorgen und Krankheit beizustehen, die Verwerfung jedes Schmuckes und der Toilettenkünste sind Lieblingsgedanken der Diatribe. Die Eingehung einer zweiten Ehe wird verboten.

zeigen, und hat die Frage erörtert und verschieden beantwortet, ob die Essener eine Abzweigung der Therapeuten seien oder ob vielmehr diese auf die Essener zurückzuführen seien.[1]) Aber mit Recht ist von verschiedenen Gelehrten ausgeführt worden, dafs namentlich der Gegensatz in Charakter und Tendenz beider Vereine, den Philo ausdrücklich bezeugt und der auch deutlich zu erkennen ist, die Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche gegen eine solche Identificierung sprechen.[2]) Und den Essenismus von den Therapeuten herzuleiten verbietet auch der Ursprung des Essenerordens, der sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus den politischen und religiösen Verhältnissen Palästinas erklären läfst.[3])

Man hat dann weiter, da man meist die Priorität der Therapeuten annahm und im Essenismus also nur eine Übertragung der ägyptischen Sekte nach Palästina sah, für die eigentliche Erklärung der therapeutischen Sekte auf die unleugbar auffallende Übereinstimmung ihrer Richtung mit philonischen Grundsätzen und dem System seiner Weltanschauung[4]) aufmerksam gemacht und die Therapeuten für Vertreter einer vorphilonischen alexandrinischen Theosophie erklärt.[5]) Aber die Vorstellung, dafs die Grundlehren des philonischen Systems lange Zeit vor Philo ausgebildet und in weiten Kreisen anerkannt waren, ist, wie bereits bemerkt (S. 736), aufgegeben und hat ihre allerletzte Stütze verloren, nachdem jetzt Elter die Unechtheit der aristobulischen Schrift überzeugend nachgewiesen hat. Den Ursprung der Therapeuten aber direkt auf Philos Einflufs zurückzuführen verbietet die Thatsache, dafs Philo bereits eine längere Geschichte der Sekte voraussetzt. Die scheinbare Über-

1) S. die Vertreter dieser Ansichten bei Clemens, die Therapeuten, Königsberg 1869 S. 7 und Dähne I S. 467. Lucius S. 8. 41. Cyclopaedia of biblical theology and eccles. Liter. X S. 338.

2) Clemens a. O. S. 8ff. Lucius S. 34ff.

3) S. Lucius, der Essenismus.

4) Die philosophische Richtung der Sekte scheint durch die Ausdrücke φιλοσοφεῖν 474, 2. 475, 36. 476, 39. 481, 19 ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων und die Aussage 475, 25, dafs sie sich sogar in den Träumen mit den Lehren ihrer heiligen Philosophie beschäftigen, bezeugt. Die Anschauung Gottes wird als Ziel ihres Strebens bezeichnet (oben S. 735 und S. 471, 5 θεωρίαν ἀσπασαμένων), und der philonische Gottesbegriff wird ihnen zugeschrieben (oben S. 735). Wenn Philo die Gottheit oft als Quelle des Lichtes bezeichnet, so erinnert daran, dafs die ehelosen Frauen des Vereins nach der Befruchtung durch göttliche Strahlen sich sehnen sollen, dafs die Therapeuten das Philosophieren allein für des Lichtes würdig halten sollen, dafs sie um die Erfüllung mit himmlischem Lichte zu Gott beten (S. 482, 10. 476, 39. 475, 29). Selbst in den Träumen sollen sie sich mit den θεῖαι ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις, die ja im philonischen Systeme eine grofse Rolle spielen, beschäftigen (475, 23). Ihre allegorische Auslegung wird mit Ausdrücken beschrieben, die Philo sonst von seiner exegetischen Methode gebraucht (S. 475, 36. 483, 41ff.).

5) Gfrörer II S. 292ff. Dähne I S. 453. Delaunay, Moines et Sibylles Paris 1874.

einstimmung mit der philonischen Weltanschauung ist erst durch Philo gemacht, der in dem Streben, ein vollständiges geschichtliches Bild zu entwerfen und die Therapeuten als einen Philosophenverein den Feinden des Judentums vorzustellen, den Verein vom Standpunkt seines Systems betrachtet, ihnen die Motive seiner Weltanschauung untergelegt hat.[1])

Um die geschichtliche Erscheinung, wie wir sie aus der subjektiven Auffassung Philos herauszustellen gesucht haben, zu erklären, werden wir einen neuen Ausgangspunkt suchen müssen. Die Hauptbeschäftigung der Therapeuten bildet die Schrift. Nicht nur bei ihren gemeinsamen Zusammenkünften hat die Schriftverlesung und Schrifterklärung die wichtige Stelle wie sonst in den jüdischen Gottesdiensten. Jeder Therapeute hat den vollständigen Kanon der Schrift in seinem Hause und widmet seine ganze Zeit ihrer Betrachtung. Die Therapeuten sind aus Kreisen der Schriftgelehrten hervorgegangen, und in diesen Kreisen finden wir in der That Stimmungen und Grundsätze, aus denen sich die Bildung eines solchen Vereins genügend erklärte.[2]) Der eigentliche und höchste Lebenszweck des Menschen, ja Israels Bestimmung ist nach der Ansicht der Schriftgelehrten das Studium der Thorah (Weber S. 29); denn die Thorah ist die Schrift κατ' ἐξοχήν.[3]) Dies Studium bildet in dem Maſse den Lebensinhalt des Menschen, daſs nach der idealen Auffassung eigentlich die Handarbeit verworfen wird (Weber a. O.).[4]) Erscheint auch die Gesetzeserfüllung als das andere Moment der Religiosität, so ist doch das Gesetzesstudium das gröſsere und wichtigere (Weber S. 33. 34). Das Thorahstudium geht unter Umständen der Pflicht des Mannes gegen Frau und Kinder, der Kinder gegen Eltern voran. „So ersieht man aus Kethuboth 62, daſs die jungen Gesetzesgelehrten, wenn sie heirateten, die Bedingung stellten, vor dem Vollzug der Ehe noch auf eine Reihe von Jahren sich zu einem Rabbi begeben zu dürfen, um

---

1) Man bedenke noch, was alles Josephus z. B. und die Heiligenlegenden mit dem Namen φιλοσοφεῖν belegen, wie Philo das Wort wiederholt vom Gottesdienste in den Synagogen gebraucht. Man bedenke, wie wenig wahrscheinlich es ist, daſs Philo die innersten Motive und das tiefste religiöse Leben, gar das Traumleben der Therapeuten ergründet habe. Man beachte auch, daſs Lucius in seiner späteren Schrift über den Essenismus S. 18 mit Glück eine gleiche Kritik an der philonischen Motivierung in dem Essenerbericht in Quod omn. prob. lib. übt. In seiner Schrift über die Therapeuten S. 12. 69 deutet er die Möglichkeit einer solchen Auffassung der V. C. an, um sie sofort abzuweisen.

2) Ich schlieſse mich im Folgenden eng an die Ausführungen in Webers Werke „System der altsynagogalen palästinischen Theologie", Leipzig 1880 an.

3) Weber S. 79ff. Schürer II S. 252. Daſs die Therapeuten diese Hochschätzung des Gesetzes teilten, ist S. 151 gezeigt worden.

4) S. schon Jesus Sirach 38, 24ff. (Wellhausen, Israel und jüdische Gesch.[2] S. 190[1]).

bei ihm Thorah zu studieren. Ja, es kam vor, dafs Verheiratete ihre Familie verliefsen, um dem Thorahstudium nachzugehen ..." „Pirke aboth VI 4 heifst es: So ist es die Weise der Thorah: Brod mit Salz essen, Wasser spärlich trinken, auf der Erde schlafen und kümmerlich leben, und mit der Thorah sich abmühen. Thust du dies, wohl dir, du hast es gut" (Weber S. 30). Seit der Zerstörung des Tempels bildet nach jüdischer Lehre einen Ersatz des Opferdienstes das Gesetzesstudium und die Gebetsleistung. „So in der Pesikta des Rab Kahana 60b: das Studium der Opfergesetze wiegt so schwer, als wenn man die Opfer selbst darbrächte, und: derjenige, der den Tempelbau studiert, ist ebenso zu achten, als wenn er den Tempel selbst gebaut hätte" (Weber S. 38 ff. 318). Eine solche gesetzliche Religiosität konnte nur in einem kleinen Kreise zur Erscheinung kommen (Weber S. 42. 45), und die Unwissenden werden im Grunde von den Gesetzesgelehrten als gar nicht zur Gemeinde zugehörig betrachtet. Die Gesetzeseifrigen bildeten besondere Genossenschaften, besonders zu dem Zweck, sich die strenge Beobachtung der Gebote in Kauf und Verkauf zu erleichtern (Weber S. 44).[1] „Auch der einzelne, der sich mit der Thorah beschäftigt, geniefst Gottes Gegenwart, denn es heifst Thren. 3, 28: Mag er einfach wohnen und sinnen (über die Thorah), es wird ihm vergolten" (Weber S. 47).

Ich meine, dafs diese Grundsätze den Ursprung des Therapeutenvereins erklären können. Das Ideal der Schriftgelehrten sehen wir in ihm verwirklicht. Die Absonderung von der Welt, deren Berührung beständige Hindernisse für die ausschliefsliche Beschäftigung mit dem Gesetze und beständige Gefahren für die strenge Beobachtung des Gesetzes bot, ist hier aufs strengste durchgeführt. Die Berufsarbeit ist hier wirklich verworfen und der Verzicht auf die Ehe ganz oder teilweise geübt. Und auch, dafs ein solcher Verein sich gerade in der Diaspora bildete, ist zu begreifen. Schriftgelehrte hat es ja auch in der Diaspora und in Alexandria gegeben.[2] Erschien schon dem palästinischen Schriftgelehrten die ihn umgebende Welt als das Gegenteil dessen, was sie sein sollte, so mufste der Schriftgelehrte der Diaspora noch schwerer die Unmöglichkeit empfinden, mitten in der Welt seinem Ideale nahezukommen. Sagt doch Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 223), dafs aus der Stimmung gegen die Gott entfremdete Welt leicht ein Sichzurückziehen auf die geistigen Güter, Weltentsagung oder Weltflucht, ein geistiger Essenismus gleichsam entstehen konnte, „von dem uns in der That in den Berichten über die Heroen der Schriftgelehrsamkeit einige Beispiele erhalten geblieben sind."[3] Durch ihre Absonderung von

1) Vgl. Jost, Gesch. des Judentums und seiner Secten I S. 203.

2) Schürer II 260. Philo beruft sich oft auf frühere Ausleger oder polemisiert gegen dieselben.

3) Vgl. auch den Einsiedler Banus in Josephus Vita § 11 N., den

der Welt erreichten es die Therapeuten, dafs sie nun wirklich dem einzig würdigen Lebenszwecke, dem Studium der Schrift und namentlich des Gesetzes, ihr ganzes Dasein widmen konnten. Nun waren sie wirklich Gott geweiht, wie die Schriftgelehrten es sein wollten (Weber S. 122). Ist so der Charakter und die Tendenz des Vereines richtig erkannt, so fällt von dieser Auffassung aus auch neues Licht auf besondere Züge in Philos Schilderung. Wenn die Therapeuten sich als γνώριμοι Μωϋσέως betrachteten, so erklärt sich dies daraus, dafs die Schriftgelehrten ihre gesamte Tradition auf Moses zurückführten, der als Haupt ihres Standes betrachtet wird (Weber S. 89. 100. 121 ff. 127. Schürer II S. 322). Die Thatsache, dafs die Therapeuten als Schriftgelehrte in jeder Schriftstelle einen mehrfachen Sinn fanden (Weber S. 84. 86), mochte Philo veranlassen, die Methode ihrer Schriftauslegung als mit der seinigen identisch aufzufassen, obgleich ihre Exegese wahrscheinlich durch die Interessen, denen sie folgte, und die Resultate, die sie gewann, von der philonischen sich stark unterschied. Die ausgebildete Doktrin der Schriftgelehrten von den Engeln und den mittlerischen Hypostasen (Weber S. 161. 172 ff.) erklärt wohl Philos Behauptung, dafs die Therapeuten sich sogar in den Träumen mit den göttlichen ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις beschäftigten. Die strenge Beobachtung des äufsern Decorums, die Philo mehrfach für die Therapeuten bezeugt, würde an die Haltung der Schriftgelehrten und ihre auch auf dies Gebiet sich erstreckenden Vorschriften[1]) erinnern. Aus der ausschliefslichen Beschäftigung mit dem Gesetze lassen sich auch die asketischen Neigungen der Therapeuten erklären (Weber S. 129). Endlich verstehen wir, wenn die Therapeuten nur eine Auslese der Schriftgelehrten waren, Philos Aussage, dafs die Besten der Therapeuten sich in der Ansiedelung bei Alexandria gesammelt hätten.

Ich halte es für sehr gewagt, auf Grund der Andeutungen Philos die Therapeuten für einen Verein von Philosophen zu halten[2]), ihnen den Spiritualismus Philos, die principielle Geringschätzung der Sinnlichkeit, den philonischen Gottesbegriff zuzuschreiben. Die asketischen Grundsätze gehören der philonischen Motivierung an, die nicht einmal den Anspruch stellt, eine authentische Wiedergabe der Grundsätze der Therapeuten zu sein. Die Tänze bei dem grofsen Feste werden von Philo mit denen nach dem Übergange über das rote Meer verglichen. Dafs die Therapeuten selbst diese nachzubilden gedachten, sagt Philo nicht. Und die Bedeutung dieser Tänze als Feier der Befreiung von der Sinnlichkeit ist erst von den Auslegern behauptet und in den Text hineingetragen worden. Hätten sie nach

man mit Unrecht öfter als Essener bezeichnet. Josephus unterscheidet ihn deutlich von den Essenern.

1) Weber S. 124, Vorschriften über Tischordnung S. 129.

2) Lucius S. 39. 43. 46. 61. Massebieau S. 34. 51. 53 und öfter, die englische Encyklopädie X S. 341 b.

der Absicht der Therapeuten diesen Sinn gehabt, so hätte Philo gewifs nicht verfehlt, dies ausdrücklich zu bemerken. Und die Merkmale des philonischen Gottesbegriffs werden S. 472, 1 durch einen Relativsatz angeknüpft, der selbst in der Absicht des Autors gar nicht einmal den Gottesbegriff der Therapeuten wiederzugeben braucht. Überhaupt sind alle Nachrichten über die religiösen Ansichten und Tendenzen der Therapeuten nur gelegentlich eingestreut und dürftig. Spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, dafs die Auffassung der Therapeuten als eines philosophischen Vereins die subjektiv philonische ist, waren sie in Wirklichkeit nur ein Verein von Schriftgelehrten, deren Schriftverständnis und Auslegung nicht wie die philonische Exegese wesentlich von fremden Gesichtspunkten der griechischen Philosophie bestimmt war, so ist es begreiflich, dafs sie weder bei jüdischen noch bei christlichen Schriftstellern eine Spur ihrer Wirkung und ihres Einflusses hinterlassen haben. Das argumentum a silentio (Lucius S. 76 ff.) ist darum völlig hinfällig. Denn Konventikel von Schriftgelehrten waren ganz gewöhnlich, und was die Therapeuten von solchen unterscheidet, wäre dann im wesentlichen nur ihre strenge Abschliefsung von der Welt. Ist es doch eine bekannte Thatsache, dafs die bunte Fülle religiöser Neubildungen in der hellenistischen Zeit auf einem Niveau liegt, das von der aristokratischen Litteratur vornehm ignoriert oder mit Verachtung abgethan wird. Und doch dürfen wir hier „eine Fülle der Kultgemeinschaften in mannigfachster Variation und Abstufung zwischen Hellenistischem, Jüdischem, Ägyptischem um Alexandria“ (Dieterich, Abraxas S. 137) voraussetzen.

3. Wenigstens die Möglichkeit, dafs auch aufserjüdische Faktoren die Entstehung der Gemeinschaft der Therapeuten beeinflufst haben, mufs erwogen werden. Wo die Litteratur schweigt, da beginnen die Steine und Papyri dafür zu zeugen, dafs auch das Judentum von dem religiösen Gährungsprocesse der hellenistischen Welt berührt worden ist, dafs sich auch hier durch die Verbindung mit fremdartigen Elementen manche neuen und abenteuerlichen Formationen gebildet haben. Die Mischung heidnischen, christlichen und jüdischen Glaubens und Aberglaubens wird uns für spätere Zeit bezeugt durch den falschen Brief Hadrians an Servianus (Vopiscus, Vita Saturnini c. 8).[1]) In den Zauberpapyri begegnen uns jüdische Gottesnamen, Moses, Salomon, Jannes und Jambres. Von besonderer Bedeutung ist eine von Maspero veröffentlichte, zuletzt von Deissmann (Bibelstudien S. 23 ff.) behandelte Devotionsinschrift aus Hadrumetum. Der erste Verfasser der aus einem Zauberbuche stammenden Devotion war Jude. Der Liebeszauber beschwört den Dämon des Grabes, dessen frühere Machterweise durch eine Fülle von Attributen meist in gedächtnismäfsiger Reproduktion der LXX verherr-

1) Mommsen, Röm. Gesch. V 585^2. 576^1.

licht werden. Ein wichtiges Stück aus Pap. Par. 3009, dessen Bedeutung für die Religionsgeschichte freilich weit überschätzt worden ist, ist auch die von Dieterich, Abraxas S. 138ff. behandelte Beschwörungsformel. Ich muſs auf sie genauer eingehen, da ich ihre Verwertung für die Therapeutenfrage durch Dieterich nicht mehr billigen kann. Auch hier finden wir dieselbe Häufung göttlicher Attribute wie in jener Devotionsinschrift.[1]) Die Gründe, die Dieterich veranlaſst haben, die Zauberformel einer therapeutischen oder den Therapeuten verwandten Genossenschaft zuzuschreiben, sind nicht überzeugend:

1. Am Schlusse heiſst es, die Formel sei eine hebräische und werde aufbewahrt παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν. Was berechtigt uns bei diesen Worten an einen besondern Verein und nicht an Juden überhaupt zu denken?

2. Diese καθαροί, sagt Dieterich, „sind Essener oder Therapeuten“ (S. 143. 146) oder essenische Kultgenossen nach Art der Therapeuten. Aber Essener und Therapeuten haben überhaupt nichts mit einander zu thun (S. 747), und eine Erklärung, die einzelne Analogieen von jenen, andere von diesen entlehnt, ist unstatthaft.

3. S. 146 fragt Dieterich: „Braucht der Zusammenhang mit den orphischen Kulten erst gesucht zu werden, wenn Philo selbst zur Schilderung ihrer παννυχὶς zusetzt καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις oder wenn er von den ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες sagt: ὑπ᾽ ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν“? Aber das sind wie am Schlusse der Schrift μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην nichts als Vergleiche und rhetorische Floskeln, die Philo, wo er von der Anschauung Gottes redet, zu brauchen liebt[2]), ohne daſs nur entfernt an einen Zusammenhang mit orphischem Wesen zu denken wäre.

---

1) Der Übergang über das rote Meer wird in beiden erwähnt (Z. 40. 41 bei Dieterich und Z. 12 bei Deissmann). Vgl. dort Z. 33 und 52 φωσφόρον und hier Z. 17. 23, dort Z. 33. 34 τὸν τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον und hier 11 τὸν διαχωρίσαντα τοὺς εὐσεβεῖς, 36 ἐπισταμένου τὰ γενόμενα ἀγαθὰ καὶ κακά, dort 56 τρέμει γέννα πυρὸς .... καὶ πᾶν ὄρος ἐκ θεμελίου φοβεῖται und hier 23 ὃν φοβεῖται ὄρη. Man vergleiche auch Greek Pap. XLVI Z. 98ff. S. 68 σὲ καλῶ ... τὸν κτίσαντα γῆν καὶ οὐρανόν, τὸν κτίσαντα νύκτα καὶ ἡμέραν, σὲ τὸν κτίσαντα φῶς καὶ σκότος .... 103 σὺ διέκρεινας τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, σὺ ἐποίησας θῆλυ καὶ ἄρρεν, σὺ ἔδειξας σπορὰν καὶ καρπούς... 461 (S. 80) τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ σαλεύσαντα τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, mit Z. 10. 11. 16. 17. 25 Deissmann und 33. 27 Dieterich. Jüdisch ist auch das auf den von Miss Macdonald, Proceedings of the society of biblical archaeology XIII S. 175ff. veröffentlichten Bleitafeln oft wiederkehrende ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασίλιον.

2) S. die Parallelen bei Conybeare S. 42. 128 (oben S. 735). βακχεία (Conybeare hält mit Unrecht an dem handschriftlichen βακχικαῖς fest)

4. Der Vergleich der therapeutischen Tänze mit den von Mose und Mirjam geführten ist philonische Erfindung (oben S. 743. 750). Wenn Dieterich S. 147 in ihm die Worte τοὺς εὐχαριστηρίους ὕμνους εἰς τὸν σωτῆρα θεὸν ἦδον ἐξάρχοντος τοῖς μὲν ἀνδράσι Μωϋσέως τοῦ προφήτου, ταῖς δὲ γυναιξὶ Μαριὰμ τῆς προφήτιδος ganz besonders hervorhebt und daran die Bemerkung knüpft „Wie bis in die Einzelheiten der Gedanken unser λόγος ursprünglich ein solcher ὕμνος εὐχαριστήριος ist, liegt ja auf der Hand", so ist einmal zu bemerken, dafs Philo zunächst von Dankhymnen der Israeliten am roten Meere, nicht der Therapeuten redet. Ferner bestreite ich, dafs die Beschwörungsformel ursprünglich ein Dankhymnus war. Die Häufung göttlicher Attribute ist in jüdischen und christlichen, ja auch in heidnischen Gebeten gewöhnlich.[1]) Sie ist keineswegs charakteristisch für das Dankgebet, sondern findet sich ebenso auch im Bittegebet. Die Erinnerung an die vielen Machterweise Gottes soll eine gewisse Garantie geben für sein hilfreiches Eingreifen in der Gegenwart. Auch diese Parallele trifft also nicht zu, und der Zusammenhang der Hymnen der Therapeuten mit den orphischen (S. 146) bleibt auch eine unbeweisbare Vermutung. So zerfliefst das Bild einer den Therapeuten verwandten Genossenschaft, so sehr es Dieterich gesichert und auch mir unter dem ersten Eindruck seiner Schrift wahrscheinlich erschien, in nichts und erweist sich als Trugbild. Das einzige, was wir für unseren Zweck aus dem Papyrus gewinnen, ist ein neues Zeugnis für die Vermischung jüdischer und heidnischer Religionsvorstellungen. Die Beobachtung dieser Vermischung führt uns aber in der That auf einen Weg, auf dem sich vielleicht manche Rätsel in der Erscheinung der Therapeuten lösen lassen.

Aus den von Brunet de Presle veröffentlichten Papyri[2]), die inzwischen durch neuere Veröffentlichungen ergänzt sind, wissen wir, dafs beim Serapeion in Memphis Eremiten in strenger Klausur lebten, die wahrscheinlich priesterliche Funktionen zu erfüllen hatten, die sich von dem Treiben der Welt fern hielten, Hab und Gut aufgegeben hatten und in geistlichem Sinne sich Brüder nannten und von ihrem Vater sprachen. An die Therapeuten erinnern auch die

---

kommt sonst bei Philo nicht vor, wohl aber βακχεύομαι an den von Conybeare S. 42 angeführten Stellen in übertragener, De somn. II 31 S. 686 in eigentlicher Bedeutung.

1) S. jüdische Beispiele bei Deissmann a. O. S. 52, christliche in den Constit. Apost. S. 214. 219. 220. 221. 238. 251. 252 Lagarde.

2) Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XVIII Paris 1865 S. 264ff.; vgl. die Publikationen von Leemans und Kenyon (S. 735[1]), auch Wessely, Berichte über die Verhandl. der Königl. sächs. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl. 1885 S. 276ff.; Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums Gotha 1877 S. 30ff. und die Berichtigung von Lucius S. 199ff.

Priester[1]), von deren Leben uns der Stoiker Chairemon[2]) bei Porphyrius De abst. IV 6. 7 ein so lebensvolles Bild entwirft. Ich hebe aus diesem Bilde eine Reihe von Zügen hervor, die eine auffallende Berührung mit der philonischen Schilderung der Therapeuten zeigen. Diese Priester verwarfen jede Arbeit und Erwerb und ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ[3]) καὶ θεάσει (S. 236, 24 ff. 240, 17 der 2. Ausg. von Nauck). Während der ἁγνεῖαι berühren sie sich nur mit den an diesen Teilnehmenden, auch sonst verkehren sie mit keinem, der ihrem Gottesdienste fern steht (S. 237, 11 ff.). Ihre Wohnungen werden ἁγνευτήρια genannt (237, 13), wie der Betraum der Therapeuten μοναστήριον oder σεμνεῖον. Chairemon lobt ihre Askese, Einfachheit, ἐγκράτεια[4]), Gerechtigkeit[5]) und Würde in der äufseren Haltung[6]) (237, 2. 27. 6. 7. 21 ff. 240, 3. 20. 241, 4). Wein genieſsen die einen überhaupt nicht, andere nur sehr selten. Brod essen sie während der ἁγνεῖαι überhaupt nicht, sonst nur mit Ysop (vgl. V. C.) gewürzt. Öl meiden einige meistens, andere ganz, oder sie nehmen nur ganz wenig zum Gemüse hinzu. Die Speisegesetze verbieten ihnen den Genufs der Fische und vieler Fleischarten. Manche essen überhaupt kein Fleisch (S. 238). Während der Zeit der Vorbereitung auf den heiligen Dienst, die sie nach Belieben länger bemessen, aber mindestens auf sieben Tage, enthalten sie sich des Fleisches, Gemüses und der Hülsenfrüchte, ebenso des geschlechtlichen Verkehres (S. 239, 13 ff.). Ihr Lager ist aus Palmblättern geflochten, und als Kopfkissen dient ihnen eine hölzerne Rolle (oben S. 742[1]). ἤσκουν δὲ δίψαν καὶ πεῖναν καὶ ὀλιγοσιτίαν παρὰ πάντα τὸν βίον (S. 239, 24 ff., unten Anm. 3). Den Tag wid-

---

1) Die Schilderung bezieht sich nur auf die obersten Klassen der Priesterschaft (über ihre Einteilung s. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 29[3], Z. f. ägypt. Sprache 1893 S. 36). Sie ist zuerst zum Vergleich mit den Therapeuten herangezogen worden von Jablonski (Opusc. I 279), der freilich über das Ziel hinausschieſst mit der Vermutung, daſs Philo das meiste in seiner Beschreibung den Einrichtungen ägyptischer Priester entlehnt habe.

2) Über ihn s. Zeller, Hermes 1876 S. 430—433, Schürer II S. 776, Conybeares Identificierung (S. 299) mit dem bei Strabo erwähnten ist unmöglich (Schürer a. O.).

3) Naucks Vermutung θεραπείᾳ scheint unnötig, V. C. 481, 19 τῶν ἀνατεθεικότων τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων. Vgl. Chairemon S. 240, 17 ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιούμενοι φροντίδα δεσπότου τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες und V. C. 481, 38 ὑπ' οὐδεμιᾶς προφάσεως τῶν εἰς πορισμὸν μιαινόμεναι, 477, 7 σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδέν, 477, 10 δεσποίνας, πεῖναν τε καὶ δίψαν ἀπομειλίσσονται, Chairemon S. 240, 19 πόνος ὁ ἄτρυτός τε καὶ διηνεκὴς und V. C. 477, 6.

4) Philo D. V. C. S. 476, 36.

5) D. V. C. S. 474, 13.

6) Chairemon S. 237, 22 ff. βλέμμα καθεστηκὸς ... ἀεὶ δὲ ἐντὸς τοῦ σχήματος ⟨αἱ⟩ χεῖρες und V. C. 476, 14 καθεστῶτι μὲν τῷ βλέμματι 476, 10 μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος, εἴσω τὰς χεῖρας ἔχοντες....

men sie der θεραπεία τῶν θεῶν, und vier Mal stimmen sie Hymnen auf die Götter an (S. 240, 9ff.). Chairemon nennt sie φιλόσοφοι[1]) (S. 236, 13. 18) und braucht von ihren religiösen Beschäftigungen die Ausdrücke φιλοσοφεῖν[1]) (S. 236, 14. 240, 27), θεωρία[1]) (236, 15. 25. 237, 1) und θέαcις (236, 26), cυνεῖναι τῇ θείᾳ γνώcει καὶ ἐπιπνοίᾳ (237, 3). Der Stoiker Chairemon hat gerade so wie Philo eine religiöse Vereinigung zu einer philosophischen gestempelt, hat seinen Standpunkt auf die Priester im allgemeinen übertragen. Als die jüdische Sekte der Therapeuten sich konstituierte, wird sie vielleicht die Absonderung solcher ägyptischer Heiligen, ihre einfache Lebensweise, ihre ausschliefsliche Beschäftigung mit religiösen Dingen — selbst die jüdischen Schriftgelehrten pflegten neben dem Gesetzesstudium ein Gewerbe zu treiben — zum Muster genommen haben. Von ägyptischen Kultvereinen haben sie auch ihren Namen θεραπευταὶ entlehnt.[2]) Aus dem Einfluſs der heidnisch-ägyptischen Askese mögen sich manche gemeinsamen Züge dieses jüdischen und des christlichen Mönchtums erklären.

Wenn aber auch ein gewisser Zusammenhang beider geschichtlichen Erscheinungen mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, so genügt dieser doch nicht, um die auffallenden (auch sprachlichen) Berührungen der philonischen Schilderung mit der des Stoikers zu erklären. Philo hat den Chairemon gekannt, und seiner Schilderung wollte er ein jüdisches Gegenstück gegenüberstellen und ihn damit übertrumpfen. Daher werden von Philo geflissentlich diejenigen Züge aufgesucht, die eine passende Parallele zu der Priesterbeschreibung gaben. Zu dem oben Bemerkten habe ich nur noch hinzuzufügen, daſs die Hochschätzung der Jungfräulichkeit bei den Therapeuten als Gegensatz gedacht ist zu der nur zeitweise von jenen Priestern geübten Enthaltung vom Geschlechtsgenusse. Die philonische Bemerkung über die Träume der Therapeuten ist vielleicht veranlafst durch Chairemon S. 239, 21 εἰ δέ ποτε cυμβαίη καὶ ὀνειρώττειν, παραχρῆμα ἀπεκάθαιρον λουτρῷ τὸ cῶμα. Ebenso mögen Chairemons Worte S. 239, 18 ἄρρενος μὲν γὰρ οὐδὲ τὸν ἄλλον χρόνον μετεῖχον Anlafs zu der philonischen Ausführung gegen die Päderastie gegeben haben. Eine solche stillschweigende Polemik und Antithese gegen Chairemon ist für eine apologetische Schrift durchaus passend. Denn Chairemon hatte, wie wir aus Josephus C. Apionem I § 288ff. wissen, über die Vergangenheit der Juden unfreundliche und fabelhafte Erzählungen mitgeteilt, und auf ihn könnten in der V. C. und in dem weiteren Umfange der Schrift, mit der die V. C. in Verbindung steht, noch manche Beziehungen

1) Dieselben Ausdrücke (und τοῦ ὄντος θέα) braucht die V. C. von den Therapeuten.

2) S. S. 735. Daſs auch im Serapiskulte Festmahle üblich waren, bezeugt Tert. Apol. 39.

zu erkennen sein. Chairemon führte die meisten Formen der Götterverehrung auf Gestirndienst zurück (Porphyrius bei Eus. Praep. III 4), und diesen bekämpft die V. C. (oben S. 707, 2). Als Stoiker war Chairemon Anhänger der allegorischen Mythendeutung, die die V. C. verwirft (oben S. 706, 1). Wenn wir den Inhalt auch von Porphyrius De abst. IV 9. 10 auf Chairemon zurückführen dürften[1]), so hätte er in dem von Philo leidenschaftlich bekämpften (oben S. 707, 5) ägyptischen Tierdienst einen tiefen Sinn gefunden. Mit Rücksicht auf ihn mag Philo in den Ὑποθετικά den geschichtlichen Ursprung Israels und den wahren Charakter des Moses geschildert haben (S. 715). Die Vermutung, dafs seine Schrift durch die des Chairemon veranlafst, oder dafs wenigstens ihre Haltung durch die polemische Rücksicht auf ihn mitbestimmt sei, ist aber auch chronologisch sehr wahrscheinlich. Denn wenn er nach Suidas Lehrer Neros und Vorgänger des Dionysius im Amte als Bibliothekar von Alexandria war, so kann man seine Schrift um 40 ansetzen, und sie könnte das neueste litterarische Ereignis gewesen sein, als Philo die Ὑποθετικά und die V. C. schrieb. Dafs eine solche Polemik gegen Chairemon bei einem Jahrhunderte später lebenden christlichen Autor durchaus unwahrscheinlich ist, ist selbstverständlich. Endlich gewinnen wir durch diese Beziehung einen neuen Beweis für den tendenziösen Charakter der V. C., der sie nur mit Vorsicht als geschichtliche Quelle zu benutzen gestattet, eine Bestätigung der an Philos Darstellung geübten Kritik.

VI.

Widerlegung der Auffassung der Therapeuten als Christen.

Aus dem Vorhergehenden geht zur Genüge hervor, dafs Lucius' Frage S. 125 (vgl. S. 128): „Warum sind es vielmehr dem Judentum durchaus fremde Sitten und Gebräuche, die er bei seinen Helden voraussetzt?" nur eine sehr beschränkte Berechtigung hat. Prüfen wir nun die Gründe, die für den christlichen Charakter der Therapeuten angeführt worden sind. Der erste, der die Therapeuten für Christen erklärt hat, ist Eusebius. Seine Ausführungen[2]) bedürfen schon darum einer genaueren Betrachtung, weil sie, recht verstanden, für die Geschichte des Mönchtums von Bedeutung sind und weil Lucius sich mit Unrecht auf seine Autorität beruft. Eusebius er-

1) Das würde zu seiner von Tzetzes bezeugten allegorisierenden Methode passen. Bernays (Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit S. 22) nimmt einen selbständigen Bericht des Porphyrius an.

2) Hist. eccl. II 16. 17, abgedruckt bei Conybeare S. 182ff. Eine gründliche Erklärung des Abschnittes, die mit meiner Auffassung zusammentrifft, giebt Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis Göttingen 1885 S. 48ff.

wähnt die Legende, dafs Marcus in Ägypten das Evangelium gepredigt habe. Infolge seiner Predigt, heifst es, bildete sich eine so starke Gemeinde von Gläubigen, dafs Philo in einer besondern Schrift ihre Lebensweise, ihre Zusammenkünfte und Gastmähler schilderte. Soll Philo doch sogar mit Petrus in Rom zusammengekommen sein. Und das ist durchaus wahrscheinlich; denn seine Schrift beschreibt genau die bis auf die Gegenwart bewahrten Einrichtungen der christlichen Kirche, aber er legt auch in der genauen Schilderung der christlichen Asketen zugleich seine Bewunderung für die apostolischen Männer an den Tag, die als geborene Juden noch an den meisten jüdischen Sitten festhielten. — Es ist also die von Marcus gegründete Christengemeinde (die sich Eus. auf Grund von D. V. C. als aus Asketen bestehend vorstellt), der nach Eus. die Schrift gelten soll. Aber, wie schon hier das ὅ φαμεν, γένοιτ' ἄν, ὡς ἔοικε andeutet, trägt Eus. eine Hypothese vor, und diese Hypothese bedarf der Begründung. Zunächst erklärt er den auffallenden Namen der Sekte. Entweder hat ihn Philo geschaffen oder die Therapeuten haben sich selbst so genannt, da der Name Χριστιανοί noch nicht allgemein verbreitet war. Die Preisgabe des Besitzes und Zurückziehung von der Welt erklärt sich aus der Begeisterung der damaligen Christen und wird bestätigt durch Act. Apost. 2, 45. 4, 34. Auch hier sehen wir wieder, dafs Eus. die Therapeuten mit der gesamten Christengemeinde identificiert. Die philonische Aussage über die Ausbreitung der Therapeuten wird auf die Ausbreitung der Christengemeinde bezogen. In den μοναστήρια und σεμνεῖα findet Eus. auffallender Weise christliche Kirchen — ein deutlicher Beweis, dafs er in den Therapeuten die ägyptische Christenheit überhaupt, nicht christliche Asketen im besondern sieht, dafs er also grofse Mönchsgemeinschaften überhaupt noch nicht kannte, die er sonst ja viel passender zum Vergleich herangezogen hätte, wie es auch Hieronymus thut. In den Schriften der Therapeuten ist er geneigt die Evangelien und apostolischen Schriften[1]), in ihren allegorischen Kommentaren den Hebräerbrief und andere paulinische Briefe zu erkennen, in den Hymnen christliche Hymnen (II 17 § 13. 22). Wer noch an der Richtigkeit seiner Hypothese zweifele, den verweist Eusebius auf die Askese, die Jungfrauen, die allegorische Exegese der Therapeuten. Weiter sprechen nach Eus. für den christlichen Charakter die Zusammenkünfte der Therapeuten, die Trennung der Geschlechter bei denselben, die Formen der Askese, die die Christen namentlich κατὰ τὴν τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτὴν in Fasten, Vigilien und Schriftbetrachtung üben. Selbst das Fest und die Beamten der Therapeuten sollen für den christlichen Ursprung zeugen. —

1) Natürlich mufste er die Abfassung der philonischen Schrift möglichst spät ansetzen (II 17 § 1).

Der Hypothese des Eusebius[1]), die in den Therapeuten die von Marcus gegründete Christengemeinde sieht, stehen so viele Schwierigkeiten entgegen, dafs sie einer Widerlegung überhaupt nicht bedarf. Sie ist längst allgemein aufgegeben, und nur konfessionelles Interesse, das die Kirchengeschichte im Sinne der katholischen Tradition konstruiert, war im Stande, sie jüngst wieder aufzufrischen.[2]) Lucius hat denn auch ganz andere Bahnen eingeschlagen. Während Eusebius an Philos Autorschaft nicht den geringsten Zweifel hegt, die Schrift also ins 1. Jahrhundert setzt und sie die gesamte ägyptische Christengemeinde des 1. Jahrhunderts schildern läfst, wäre sie nach Lucius im Anfang des 4. Jahrhunderts entstanden und hätte vielmehr die Verherrlichung des Mönchtums zum Zweck. Und dennoch beruft sich Lucius auf Eusebius wie auf einen Eideshelfer. „Unter diesen Umständen ist es deshalb von einer nicht geringen Bedeutung, dafs der gelehrteste Kirchenhistoriker des christlichen Altertums, der mit den Erscheinungen seiner Zeit am besten vertraut war, mit der äufsersten Zuversicht behauptet hat, die Therapeuten seien Christen gewesen, und dafs er sich zum Erweis seiner Behauptung immer wieder auf die völlige Identität berufen hat, welche in Betreff der Lebensart, der Sitten und Gebräuche zwischen den Therapeuten und den christlichen Asketen seiner Zeit bestanden." Durch die ganzen Ausführungen von Lucius S. 128—133 zieht sich der Irrtum, dafs Eusebius bei den Therapeuten die asketische Praxis seiner Zeit wiedergefunden habe.[3]) Eusebius sucht in D. V. C. nichts als die Schilderung der apostolischen Zeit, und er scheidet diese aufs sorgsamste von der seinigen (Bornemann S. 51). Lediglich auf Grund von D. V. C. hat freilich Eusebius der apostolischen Gemeinde einen asketischen Charakter zugeschrieben (II 17, 2. 15—19).[4]) Er hat das in gutem Glauben gethan, da ja der in der Kirche früh hervortretende Stand der Asketen zu seiner Zeit eine grofse Bedeutung besafs und bekanntlich kirchliche Bildungen, wenn sie einmal durchgedrungen sind, gern durch Zurückverlegung in die Vergangenheit ihr geschichtliches Recht erweisen. Aber den Vergleich mit der asketischen Praxis seiner Zeit hat Eusebius gar nicht durchgeführt. Er hat vor allem die Cönobien der Mönche nicht verglichen, und weil er sie nicht verglichen hat, hat er sie nicht gekannt (Bornemann S. 52). Es verlohnt nicht der Mühe im einzelnen zu zeigen, wie oberflächlich Eusebius seinen Vergleich durch-

1) Von ihm sind die späteren Zeugen für den christlichen Charakter der Therapeuten abhängig.

2) S. meine Besprechung von Nirschls Schrift „Die Therapeuten" Mainz 1890 im Archiv f. Gesch. d. Philos. V S. 234.

3) S. dagegen Bornemann S. 48.

4) § 2 τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν und 17 τῶν καθ' ἡμᾶς verstehe ich von „unsern christlichen Asketen", nicht von der Zeit des Eus. (gegen Bornemann S. 51).

geführt hat und wie bodenlos seine Hypothese ist, die sich einzig auf die Schriften des N. T. einerseits, D. V. C. andererseits gründet und die wir daher in allen Punkten kontrolieren können. Eusebius ist in dieser Frage für uns gar keine Autorität.

Prüfen wir nun die inneren Gründe, die Lucius für den christlichen Charakter unserer Schrift und der Therapeuten geltend macht. Die Schrift soll in ihrer Anlage den christlichen Apologieen nachgebildet sein (S. 114ff.). Sie zerfällt nach seiner Ansicht in drei Teile, deren Hauptinhalt Lucius in die Schlagwörter εὐcέβεια, δεῖπνα, μίξεις zusammenfafst.[1]) Indem der erste Teil den monotheistisch-spiritualistischen Therapeuten die verschiedenen Kategorieen der Götzendiener gegenüberstellt, soll er wie die christlichen Apologieen den Vorwurf der Unfrömmigkeit abwehren und auf die Heiden zurückwerfen. Wir haben oben gesehen (S. 706ff.), dafs die Polemik gegen den heidnischen Götterdienst die genauesten Parallelen bei Philo hat, dafs die jüdische Apologetik überhaupt der christlichen vorangegangen ist und dafs beide stark beeinflufst sind von der schon von heidnischen Philosophen geübten Kritik. Die Schilderung der heidnischen Gastmähler soll ebenfalls der Polemik christlicher Schriftsteller verwandt sein. Als Beweis wird Clemens' Alex. Paedagogus vorgeführt. Ich habe vielmehr in meiner Schrift „Philo und die kynisch-stoische Diatribe" gezeigt, dafs diese Polemik ganz im Tone der populärphilosophischen Diatribe gehalten ist und dafs auf dieselbe auch die Schilderungen des Clemens zurückgehen. Und wenn Lucius in den Worten ἀποτρώγουcι ῥῖνας ὦτα δακτύλους, ἕτερ' ἄττα μέρη τοῦ cώματος eine Erwiderung des gegen die Christen gerichteten Vorwurfes der Θυέcτεια δεῖπνα erblickt, so habe ich a. O. S. 21[3] genaue Parallelen angeführt, die eine so weit hergeholte Deutung ausschliefsen.[2]) Wenn endlich Lucius in der Schilderung der μίξεις (beim Tanze, D. V. C. ἀναμίγνυνται) den Vorwurf der Unsittlichkeit der christlichen Zusammenkünfte abweisen läfst, so wird hier einem einzelnen gelegentlich gebrauchten Ausdruck ein fremder Sinn und eine ganz ungebührliche Bedeutung beigelegt.

Aber Lucius verändert später seine Position. Die Schrift, die wir so eben als eine gegen Heiden gerichtete Apologie auffassen sollten, wäre eine etwa am Ende des 3. Jahrhunderts unter dem Namen Philos zu Gunsten der christlichen Askese abgefafste Apologie. Dagegen hat Conybeare S. 327—330 sehr richtig ausgeführt, dafs die christliche Askese einer solchen Verteidigung nicht bedurfte, und dafs, wenn Lucius meint, der Name des fast als Christen geltenden Philo habe die Wirkung der Fälschung begünstigen müssen (S. 155), er ganz vergifst, dafs Philo seine allgemeine Wertschätzung

1) Ich lege diese Disposition zu Grunde, obgleich sie völlig willkürlich und gezwungen ist (s. S. 704), namentlich die Abgrenzung des zweiten und dritten Teiles.

2) Massebieau S. 45 vergleicht passend Athenaeus X 17 S. 420e ff.

bei den Christen erst der Hypothese des Eusebius verdankt.[1]) — Niemand wird Lucius (S. 153) die bekannte Thatsache bestreiten, „dafs zu Ende des 3. Jahrhunderts es überall christliche Asketen beiderlei Geschlechts gegeben habe, die durch Fasten, Ehelosigkeit, Weltverachtung, Einsamkeit das Sinnliche in sich zu ertöten bestrebt waren, um ungestört den himmlischen Dingen sich widmen zu können." Ja die Worte treffen ebenso gut auf die Kirche des 2. Jahrhunderts zu. Ich könnte das S. 137—152 etwas bunt zusammengewürfelte Material aus einer vollständigen Sammlung, die ich angelegt habe, um viele Belege vermehren.[2]) Aber damit wäre die Hauptsache doch nicht bewiesen, dafs alle Merkmale der asketischen Praxis der Therapeuten zu Anfang des 4. Jahrhunderts im Christentum vorhanden waren. Es fehlen vielmehr die wesentlichsten Merkmale, das Zusammenleben in Cönobien und die Teilnahme beider Geschlechter an einer Gemeinschaft. Eusebius kennt Asketen und Anachoreten, er kennt keine Cönobien[3]), deren Gründer nach der Überlieferung wohl Pachomius um 340—350 gewesen ist.

Einen Beweis für die Möglichkeit mönchischer Gemeinschaften in dieser Zeit findet Lucius (S. 142—145) in dem um das Ende des 3. Jahrhunderts vom Origenisten Hierakas gegründeten Asketenvereine, an dem auch Witwen teilnahmen. Aber dafs es sich hier um eine nach Art der Klöster abgeschlossene Genossenschaft, um ein gemeinschaftliches und von der Welt getrenntes Zusammenleben handele, läfst sich eben aus den Worten des Epiphanius[4]) nicht erschliefsen (Weingarten in Herzogs R.-E. X S. 760. 761). Für das Zusammenleben beider Geschlechter weifs Lucius (S. 152) nur die gewifs nicht glückliche Analogie der von der Kirche bekämpften Unsitte der συνείσακτοι anzuführen. Die Thatsache steht fest, dafs zur Zeit, in die man die vermeintliche Fälschung setzt, Verhältnisse, wie D. V. C. sie schildert, nicht existierten. Das Verständnis unserer Schrift wird durch diese Hypothese nicht gefördert, sondern erschwert, indem sie uns zu der Annahme nötigt, dafs der Fälscher Einrichtungen, die sich vielleicht damals vorbereiten mochten, in seiner Schilderung vorweggenommen, dafs er ein Phantasiebild geschaffen habe. Damit verliert man allen Boden unter den Füfsen.

Sehr wenig fällt es ins Gewicht, wenn die Motive für die Absonderung, die Askese, die Preisgabe des Besitzes in D. V. C. sich mit mönchischen vielfach berühren (Lucius S. 159—161). Denn

---

1) Die beiden S. 329 von Conybeare angeführten Stellen des Justin kommen auch nicht in Betracht, da sie der späten Cohortatio angehören.

2) Ich verweise auf Cropp, Origines et causas monachatus investigavit Göttingen 1863, Bornemann a. O.

3) Bornemann S. 3.

4) Haer. LXVII 1 πολλοὶ τῶν ἀσκητῶν τῶν Αἰγυπτίων αὐτῷ συναπήχθησαν, 2 οὐδεὶς δὲ μετ' αὐτῶν συνάγεται, ἀλλ' εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα.

die Gründe für religiöse Askese sind zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen stets ähnliche gewesen, und aufserdem sehen wir, dafs gerade diese Motivierung specifisch philonisch ist.[1]) Ebenso belanglos sind Lucius' Ausführungen über den christlichen Charakter mancher Einrichtungen und Züge, die, wie wir sahen, auch jüdische Analogieen haben. Ich meine die Bemerkungen über den πρόεδρος und die πρεσβύτεροι, über die Gebetszeiten, das Schriftstudium und die allegorische Auslegung — mehr oder weniger allegorisch war jede jüdische Auslegung der Schrift —, die Hymnen. Die Bezeichnung der ἐγκράτεια als θεμέλιος (Lucius S. 173) habe ich a. O. S. 9. 10 für die Diatribe nachgewiesen.

Der Schilderung der Sabbathfeier und des grofsen Festes der Therapeuten entnimmt Lucius eine Reihe von Argumenten für ihren christlichen Charakter. Was es mit der Bemerkung auf sich hat, dafs die Schrift sich ängstlich davor hüte, den 7. Tag als den jüdischen Sabbath zu bezeichnen, ist schon S. 741[1] gezeigt worden. Lucius erkennt an, dafs die Wiederholung des grofsen Festes an jedem 50. Tage sich aus dem Christentum ebenso schwer wie aus dem Judentum[2]) erklären lasse. Aber indem er hier wie überhaupt an den Punkten, wo der geschichtliche Bericht der christlichen Erklärung Schwierigkeiten entgegensetzt, die phantastische Willkür des Fälschers frei schalten läfst, ist er um eine Auskunft nicht verlegen. Er erinnert S. 177 daran, dafs bis ins 5. Jahrhundert in Ägypten neben dem Sonntag der Sabbath gefeiert wurde. Der Verfasser nun habe diese christliche Sitte unter einer Hülle dargestellt. Der siebenmal siebente Tag soll eine durchsichtige (!) Anspielung auf den Sabbath sein (S. 179), eine Erfindung von D. V. C. zur bequemen (!) Einkleidung einer christlichen Festfeier (S. 180). Der 50. Tag aber mufste (!) sich dem Fälscher besonders empfehlen, um damit den christlichen Sonntag zu bezeichnen, weil Fünfzig nach Philo die Zahl der Befreiung ist.[3]) Auch dafs in der Schrift bereits zweimal der Feier des 7. Tages gedacht ist (S. 476, 8. 477, 2), setzt Lucius nicht in

---

1) Über die philonische Beurteilung der Virginität s. Conybeare S. 302ff. 346.

2) Man hat zum Vergleich darauf hingewiesen, dafs die Boethosäer forderten, das Pfingstfest solle stets am Tage nach dem Sabbath gefeiert werden (Schürer II S. 344). Aber erstens ist es zweifelhaft, ob der Vorabend des therapeutischen Festes immer ein Sabbath war (dann wäre es alle 49, nicht alle 50 Tage gefeiert worden); ferner ist von einer öfteren Wiederholung des Festes bei den Boethosäern nicht die Rede.

3) Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1880 S. 437 findet hier die Beschreibung eines Festes, „welches sich christliche Mönche nach der Einförmigkeit von je sieben Wochen erlaubten, welches aber der Art war, dafs es bald wie die Liebesmahle überhaupt ganz in Wegfall kommen mufste." Damit ist doch anerkannt, dafs die Hauptsache in der Schilderung der V. C. durch die Annahme des christlichen Charakters nicht aufgeklärt werde (Weingarten a. O. S. 762).

Verlegenheit. Diese ersten Schilderungen seien durch zwei kurz berechnete Exkurse unterbrochen.[1]) Wenn der Leser zu den einleitenden Worten des letzten Teiles S. 477, 29 βούλομαι δὲ καὶ τὰς κοινὰς cυνόδους αὐτῶν καὶ ἱλαρωτέρας ἐν cυμποcίοις διαγωγὰς εἰπεῖν komme, werde in ihm der Gedanke angeregt, es werde nun die an der ersten Stelle begonnene und an der zweiten fortgesetzte Schilderung zum dritten Male wieder aufgenommen, und bei diesem Glauben bleibe er notwendigerweise (!), bis er durch die Zahlenangaben S. 481, 22 ff. eines Besseren belehrt werde. Wer dem Verfasser zutraut, dafs er 49 und 50 gesagt habe, während er 7 und 8 verstanden wissen wollte, dafs ein früher erwähntes Fest gemeint sei, während der Verfasser sagt, er wolle ein anderes schildern, wer die Darstellung nicht nur aller geschichtlichen Treue, sondern auch alles gesunden Menschenverstandes baar sein läfst, der beraubt sich selbst jeden Rechtes, eine Schrift als geschichtliche Quelle zu verwerten, die er in Wirklichkeit in den Kreis einer Schwindellitteratur rückt, in der jede nicht anderweitig kontrollierbare Notiz auch keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat. Mit der gleichen aller hermeneutischen Grundsätze spottenden Auslegungsweise, durch die Lucius in dem grofsen Feste der Therapeuten die Schilderung der christlichen Sonntagsfeier erkennt, findet er in dem Festmahle das christliche Abendmahl wieder. In genauem Parallelismus zu der vorhergehenden Schilderung der heidnischen Gelage beschreibt der Verfasser zunächst den äufseren Apparat des Festes S. 482, 13 ff., die κατάκλιcιc auf einem einfachen Lager, die Bedienung durch Mitglieder der Sekte, die Einfachheit der Nahrung, und dann schildert er den Verlauf des Festes, indem er 483, 16 damit beginnt, dafs μετὰ τὸ κατακλιθῆναι der Vortrag anhebe. Lucius weifs es aber besser. Indem er verkennt, dafs zuerst eine ἔκφραcιc und nicht eine Schilderung des Herganges des Festes gegeben wird, indem er die völlig klare Schilderung unklar findet (S. 184), behauptet er dem klaren Wortlaute der Schrift zuwider, dafs auf die κατάκλιcιc vielmehr das in der Schrift nicht erwähnte[2]) Mahl gefolgt wäre (S. 29). Später (S. 484, 20 ff.) heifst es: Nach dem Vortrage und dem Psalmengesang οἱ νέοι τὴν πρὸ μικροῦ λεχθεῖcαν τράπεζαν εἰcκομίζουcιν . . ., nämlich den in jener ἔκφραcιc S. 483, 7 erwähnten Tisch. Der Verfasser sagt es ausdrücklich, dieser Tisch sei der früher erwähnte.

1) Die Disposition der Schrift ist auch hier völlig verkannt. Beide Stellen sind Glieder einer wohl gruppierten Darstellung. Die erste läfst auf die Schilderung der gewöhnlichen Lebensweise der Therapeuten die Beschreibung ihrer Beschäftigung am siebenten Tage folgen, die zweite giebt nach der Schilderung der sonst geübten Askese die Notiz, dafs die Therapeuten am Sabbath sich salbten.

2) Eine Andeutung findet Lucius S. 184 freilich in den Worten πότος δὲ οὐκ ἔcτιν. Der Grund fällt durch die Herstellung des echten Textes bei Conybeare, und die Lückenhaftigkeit der Stelle hätte Lucius schon aus Mangeys Bemerkung ersehen können.

Lucius weifs es wieder besser. „Die von den Jünglingen herbeigebrachte τράπεζα kann gar nicht mit der 900E erwähnten identisch sein" (S. 29. 30). Wieder eine Nichtachtung des Textes, die sich den früheren Interpretationskünsten würdig anreiht! Als Beweis gilt ihm die unerhebliche Differenz, dafs nach der ersten Stelle (vgl. S. 477, 6) Ysop bisweilen dem Salze wegen der Leckeren beigemischt wird, an der zweiten diese Mischung als allgemeine Regel erwähnt wird.[1]) Das erste Mahl wäre nun nach Lucius die christliche Agape, das Genieſsen des παναγέστατον σιτίον, das übrigens S. 484, 31 als δεῖπνον bezeichnet wird, die christliche Eucharistie. Aber Brod und Salz als deren Elemente? Selbst dadurch läfst Lucius S. 187 sich nicht an der Kombination mit dem christlichen Abendmahle hindern. Der Gebrauch des Wassers statt des Weines in manchen Kreisen ist ja bekannt[2]), wenn auch im vierten Jahrhundert kaum mehr nachweisbar. Da mögen nach Lucius Asketen statt des Weines auch Salz gebraucht haben. Durch die neuesten Untersuchungen von Harnack, Jülicher, Spitta sind die Anschauungen über Ursprung, Sinn und Feier des Abendmahls in der ältesten Kirche wesentlich umgestaltet worden. Die Unterscheidung von Agape und Eucharistie ist für die älteste Kirche gefallen. Die Agape selbst ist die Eucharistie, von Christus als Abbild des messianischen Endmahles gedacht.[3]) Nach dem Zeugnisse Justins Ap. I 65—67 hatte dann zu seiner Zeit das Abendmahl aufgehört ein wirkliches Mahl zu sein, der Genufs von Brod und Wein war von der Agape gelöst und mit dem Morgengottesdienst verbunden.[4]) Die Agapen, die so ihrer specifisch religiösen Bedeutung entfremdet sind, verlieren ihre Bedeutung und kommen immer mehr ab, bis sie im 4. Jahrhundert ganz verboten werden.[5]) Also eine gleichzeitige Doppelfeier von Agape und Eucharistie als besonderer Akte, wie man sie früher für die älteste Kirche angenommen, hat nie existiert. Dafs mit den in der Kirche bis ins 4. Jahrhundert, in einigen Gegenden Ägyptens noch später gefeierten Agapen die Eucharistie verbunden gewesen sei, ist nirgends bezeugt und durchaus unwahrscheinlich. Lucius' Interpretationskünste deuten also in die Schrift Institutionen hinein, die so niemals bestanden haben. Ich überlasse es den Anhängern der Luciusschen Theorie, die Darstellung unserer Schrift nun nach dem jetzigen Stande der Forschung zu deuten. Es scheint mir möglich, dafs das Mahl der Therapeuten ähnlich wie Christi Abend-

1) Lucius S. 30 hat den Gegensatz nicht ganz richtig formuliert. — Vgl. übrigens Hilgenfeld, Z. f. w. Theol. 1880 S. 438, der Lucius' Ausführung beistimmt.

2) Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. VII 2; Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in den Weizsäcker gewidmeten Theol. Abhandl. Freiburg i. Br. 1892 S. 215—250.

3) Spitta, Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums S. 277ff.

4) Spitta S. 331. Jülicher S. 226. 230.

5) Gieseler, Kirchengesch. I 2 S. 299ff.

mahl das messianische Mahl vorbilden sollte. „Unter den mannigfachen Genüssen, welche dieses Endmahl bietet, ragen immer wieder Brod und Wein hervor“ (Spitta S. 270). Das Brod des Endmahles wird auch als Manna bezeichnet, und der leibliche Genufs ist zugleich ein Bild für geistige Segnungen (Spitta S. 271. 272). Jedenfalls hatte das Mahl der Therapeuten den Charakter einer religiösen, heiligen Mahlzeit (S. 745).[1]) Und so würde sich die Bezeichnung παναγέστατον σιτίον ungezwungen erklären.[2])

Ebenso wenig beweiskräftig für den christlichen Ursprung sind eine Reihe anderer Beobachtungen von Lucius. Er weist S. 168 darauf hin, dafs auch christlichen Asketen die Anschauung Gottes als das Ziel ihres Strebens erschien. Aber wir sahen, dafs es sehr zweifelhaft ist, ob Philo die religiöse Richtung der Therapeuten durch diesen platonischen Begriff richtig ausdrückt. Wenn die Therapeuten nach dem Schlusse der Schrift bei Sonnenaufgang am Morgen des grofsen Festes beteten, ist Lucius S. 179 geneigt, hierin eine Anspielung auf die christliche ἡλίου ἡμέρα zu sehen. Aber dies Gebet verrichteten sie ja nach S. 475, 27 täglich bei Sonnenaufgang. S. 181 wird gar unter den „specifisch christlichen Ausdrücken“ τράπεζα genannt. S. 182. 191 wird das Erheben der Hände und Augen und die Richtung gegen die aufgehende Sonne beim Gebet als christliche Sitte in Anspruch genommen.[3]) Aber die Richtung nach Osten war doch auch zugleich die nach Jerusalem.

Lucius' Beweisgründe für den christlichen Charakter der Therapeuten und des Verfassers unserer Schrift sind durchaus nicht überzeugend. Dafs einige sehr wenige Züge in christlichen Quellen eine genauere Parallele haben, erklärt sich aus der Beschaffenheit unserer Quellen für die Kenntnis des Judentums. Weitaus die meisten Beweise betreffen Züge, die nicht specifisch christlich sind, oder beruhen auf Mifsdeutung des Textes. Sein Beweismaterial kann ich aber — abgesehen davon, dafs wichtige Züge aus dem Christentum zur Zeit des Eusebius sich nicht erklären lassen — auch darum nicht für genügend erklären, weil Lucius Erscheinungen zusammenträgt, die räumlich und zeitlich weit auseinanderliegen, weil er manche Züge aus dem allgemeinen Brauche der christlichen Gemeinde, andere aus den Gebräuchen und Anschauungen verschiedenartiger Sekten, wieder andere aus dem späteren Mönchtum erläutert. Die geschichtliche Wirklichkeit einer Kombination aller dieser Züge ist nicht erwiesen.[4]) Endlich giebt Lucius selbst zu, dafs der Verfasser den Verein als einen jüdischen bezeichnet und ihm unleugbar jüdische Züge beilegt, dafs specifisch christliche Vorstellungen in

1) Vgl. den Ausdruck S. 484, 25 ἱερὰ τράπεζα.
2) Conybeares Zweifel S. 340. 341 über die Bedeutung des Wortes scheinen mir überflüssig.
3) S. dagegen Conybeare S. 346.
4) Vgl. Conybeare S. 335.

unserer Schrift nicht zu finden sind. Über diese Schwierigkeit[1]) hilft er sich durch ein sehr sophistisches Verfahren. Hier soll der Verfasser den christlichen Charakter der Sekte absichtlich verhüllt und verschleiert haben, um sich nicht als Fälscher zu verraten.[2]) Mir ist der von Lucius angenommene Standpunkt des Verfassers mit seiner eigentümlichen Mischung christlichen und jüdischen Wesens unfafsbar. Wollte er einen jüdischen Asketenverein schildern? Wozu dann die Einmischung von Zügen, die Lucius für offenkundig christlich hält? Und wäre dies Mittel der Propaganda für das Mönchtum klug berechnet zu einer Zeit, wo das Judentum keinen Einfluſs und kein Ansehen in der Kirche mehr besafs, wo auch Philo noch keine christliche Autorität war? Oder wollte er das christliche Mönchtum seiner Zeit in eine ferne Vergangenheit zurückverlegen? Nun, dann mufste er ein Bild schaffen, in dem seine Zeitgenossen die Verhältnisse ihrer Zeit wirklich wiedererkennen konnten — Eusebius hätte aber bereits nach den früheren Ausführungen die von Lucius angenommene Tendenz verkannt —, nicht ein mixtum compositum aus christlichen und jüdischen Elementen, philonischen Vorstellungen und eigenen Fiktionen, aus denen es erst einer raffinierten Exegese die christlichen Tendenzen herauszudeuten gelungen wäre. Gerade ein klares Hervortreten, nicht eine mysteriöse Verschleierung der Tendenz charakterisiert die analogen christlichen Fälschungen und hat ihnen zu einer Zeit, wo man eine litterarische Kritik fast nur von dogmatischen Gesichtspunkten aus übte, zur Empfehlung gedient. Eine Unklarheit des Standpunktes, wie Lucius sie dem Verfasser zutraut, scheint mir mit der Klarheit seiner Auffassung und mit seiner Herrschaft über die Mittel der sprachlichen Darstellung im Widerspruch zu stehen.[3])

---

1) Zeller deutet III 2 S. 308 Anm. 1 einen andern Ausweg eben nur an.

2) Lucius S. 179. 185. 192.

3) Ich gehe nicht ein auf die Hypothese von Grätz, der Gesch. der Juden III S. 463ff. die Therapeuten für Christen einer häretischen Richtung aus dem 2. oder 3. Jahrhundert hält, etwa Enkratiten oder Montanisten. Diese Auffassung ist bereits gründlich widerlegt von Zeller in seiner zweiten Auflage der Gesch. der Philos. III 2 S. 255ff., Clemens a. O. S. 11ff., Pick in Cyclopaedia of biblical theology etc. Bd. X S. 339. 340, Conybeare S. 349ff. Über die ebenso unwahrscheinliche Hypothese von Nicolas (Revue de théologie, Strafsburg 1868 S. 25—42) s. Conybeare S. 343.

VII.

Schlufswort.

Zum Schlufs noch ein Wort an meine künftigen Kritiker! Für die Kenntnis des Judentums steht uns zur Verfügung die hellenistische Litteratur, von der uns verhältnismäfsig geringe Reste erhalten sind, und der Talmud. Die Vertreter der ersteren geben uns, weil sie dem genuin jüdischen Geiste, wie schon der Gebrauch der griechischen Sprache beweist, mehr oder weniger entfremdet sind, über das innere religiöse Leben, über die eigentlich volkstümlichen Vorstellungen doch nur unvollkommene und oft einseitige Nachrichten, die zum Glück durch die neutestamentlichen Schriften sehr wesentlich ergänzt werden. Die Notizen des Talmud aber kann, wer nicht in dem beneidenswerten Besitze eines Mittels zu sein wähnt, um seine Geheimnisse zu deuten und aus ihm Geschichte zu machen, nur nach Mafsgabe der griechischen Quellen einordnen. Unter diesen Verhältnissen wird kein Einsichtiger voraussetzen, dafs wir eine einigermafsen vollständige Kenntnis der mannigfachen Erscheinungen des religiösen Lebens einer Zeit besäfsen, in der das Judentum von den verschiedensten inneren Tendenzen und äufseren Einflüssen bestimmt noch in der Entwickelung begriffen ist und in einer Krisis steht, die erst später mit der Ausbildung eines starren, die Freiheit des geistigen und religiösen Lebens bindenden und ausschliefsenden Systems endet. Und wer in einer Überschätzung unserer Quellen befangen wäre, der kann hier und da aus einem plötzlich auftauchenden Stein oder Papyrus lernen, dafs es im hellenistischen Judentum viele Dinge giebt, die unsere Büchergelehrsamkeit sich nicht träumen liefs. Von den Therapeuten gilt dasselbe, was Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[2] S. 296 von den Essäern sagt: „Die Essäer können als Warnung dienen, die Grenze des Judentums nicht zu eng zu stecken, als Zeichen, was innerhalb desselben doch alles möglich war, trotz den Pharisäern."

Die Regel, dafs der Ursprung religiöser Erscheinungen in Dunkel gehüllt ist, bestätigt sich auch bei den Therapeuten. In gewissem Sinne bleiben die Therapeuten ein Rätsel, dessen Lösung durch geschichtliches Verständnis aber annähernd erreicht werden kann, ein Rätsel, das nur in veränderter Gestalt und völlig unlösbar erscheint, wenn man es auf den Boden des christlichen Mönchtums verlegt. Auf Vermutungen und Konstruktion sind wir hier zum Teil stets angewiesen, wie wir auch die Therapeuten verstehen mögen, und in höherem Mafse noch, wenn wir sie für christliche Mönche ansehen. Man erkläre mich darum nicht für widerlegt, wenn man, einzelne Punkte herausgreifend, diese oder jene Auffassung oder Vermutung beanstandet oder widerlegt hat, sondern mache es sich zur Pflicht, mich aus allen Positionen zu verdrängen.

Man erkläre sich darüber, ob die direkte und indirekte Bezeugung wirklich nicht in eine Zeit zurückweist, die vor der von Lucius angenommenen Zeit der Entstehung liegt. Man erkläre die die Schrift beherrschende Stimmung und die in ihr anerkannten Grundsätze der kynisch-stoischen Diatribe, wenn man die Schrift mehr als zwei Jahrhunderte nach der Blütezeit der Diatribe ansetzt. Man erkläre die enge Verwandtschaft mit den Gedankenkreisen der apologetischen Litteratur des hellenistischen Judentums, die nicht über das erste Jahrhundert hinaus geblüht hat, und die Polemik gegen Chairemon. Man weise ein Beispiel einer gleich geschickten christlichen Fälschung nach, man erkläre sich, ob man etwa eine völlige Identität des Stiles eines Fälschers und seines Vorbildes für möglich hält, oder man weise irgend welche Spuren unphilonischer Ausdrucksweise in unserer Schrift nach und scheue die Mühe einer umfassenden Vergleichung ihres Stiles mit dem philonischen Schrifttum nicht. Und dem Zweifler, der sich mit allen diesen Gründen glaubte abfinden zu können, bliebe dann noch die schwierigste Aufgabe. Man braucht den Theologen nicht daran zu erinnern, dafs eine Schrift durch den Nachweis, dafs sie auf einen falschen Namen gesetzt ist, noch keineswegs aus dem Kreise der geschichtlichen Betrachtung ausscheidet. Sonst hätten wir überhaupt keine israelitische Geschichte, und eine Geschichte des ältesten christlichen Kirchenrechts und der Kirchenverfassung wäre unmöglich. Aus dem Nachweise der Fälschung oder falschen Betitelung erwächst dem Forscher vielmehr die Pflicht zu zeigen, in welcher Zeit und in welchem Kulturkreise, aus welchen Anschauungen heraus eine Schrift entstanden ist, welche Verhältnisse der Verfasser voraussetzt, von welcher Tendenz er geleitet ist. Mir scheint der Nachweis des jüdischen Ursprungs der Schrift und des jüdischen Charakters der Therapeuten gelungen, wenn man nur an einzelnen Lücken in der geschichtlichen Erklärung bei unserer mangelhaften Kenntnis des Judentums, und namentlich des ägyptischen, keinen Anstofs nimmt. Hält man das von mir entworfene Bild der jüdischen Sekte für falsch gezeichnet, so stelle man ihm vor allem ein wahrscheinlicheres entgegen. Und wenn man wirklich unsere Schrift in die Entwickelung der christlichen Kirche mit Recht einordnete, so dürfte man von einer christlichen Auffassung der Schrift doch mindestens fordern, dafs sie eine vollständigere Erklärung der eigentümlichen Sitten und Einrichtungen der Therapeuten gäbe. Das dürfte man fordern, weil die Aufstellung einer Hypothese, die nicht eine Reihe sonst unlösbarer Schwierigkeiten beseitigt, überhaupt zwecklos wäre und weil wir für die Entwickelung und die inneren Zustände der Kirche so reiche Quellen haben — viel reichere als für das Judentum —, dafs die Verwertung auch einer Schrift eines unbekannten Verfassers, wenn sie nur einen einigermafsen ausgeprägten Charakter trägt, als geschichtlicher Quelle, wie sich an vielen Beispielen zeigen liefse, dem Kenner gar

keine Schwierigkeiten bereitet. Lucius' Versuch, die V. C. für die Geschichte des Mönchtums zu verwerten, ist aber völlig mifsglückt. Wie gezeigt worden ist, ist es, auch wenn man einmal von allen Gründen absieht, die gegen die Ansetzung der V. C. um 300 sprechen, nicht wahrscheinlich, dafs das älteste Mönchtum überhaupt nötig hatte seine Existenzberechtigung zu beweisen. Der christliche Charakter und die Tendenz der Verherrlichung des Mönchtums wäre so völlig undurchsichtig, dafs man den Zweck der Schrift als völlig verfehlt bezeichnen müfste. Die philonische Maske wäre sehr unglücklich gewählt. Denn Philo war keine Autorität bei den Heiden — die Meinung, dafs er auf die Entstehung des Neuplatonismus einen Einfluſs ausgeübt hatte, ist längst aufgegeben, seit man den früheren Platonismus, von dem auch Philo abhängig ist, genauer kennt. Er war auch keine Autorität für die Juden und konnte es namentlich seit der starken Reaktion gegen den Hellenismus nicht sein. Auf die alexandrinischen Kirchenlehrer hat er starken Einfluſs ausgeübt, aber eigentlich kirchliche Autorität ist er erst durch die unglückliche Hypothese des Eusebius geworden.[1]) Und was das Wichtigste ist, ein Mönchtum, wie die V. C. es schildern soll, läfst sich für die Zeit des Eus. überhaupt nicht nachweisen. Die Beziehungen auf christliche Verhältnisse, die Lucius in der V. C. hat finden wollen, lassen sich teils aus dem Judentum genügend oder gar besser erklären, teils beruhen sie auf einer völlig bodenlosen und willkürlichen Exegese[2]), die sogar oft, statt das Verständnis des Textes zu suchen, demselben Autor, der ein so seltenes schriftstellerisches Geschick in der Nachbildung des philonischen Stiles bewiesen hätte, jeden Widersinn und Aberwitz zutraut.[2]) Man darf es dem Philologen nicht verargen, wenn er gegen eine solche Exegese, zumal sie meist ohne jede Prüfung angenommen ist, energisch protestiert. Scaligers Wort: non aliunde discidia in religione dependent quam ab ignoratione grammaticae trifft mehr als auf religiöse Spaltungen auf diese und manche andere theologischen Streitfragen zu. Und nun mache man sich klar, ob man an einer Hypothese, der die wichtigsten Gründe entzogen sind, noch festhalten kann, und ob wirklich so durchschlagende Gründe für die Unechtheit der V. C. sprechen, dafs man eine neue und wahrscheinlichere Erklärung des Ursprungs und Wesens der Therapeuten suchen müfste.

Von dem Forscher, der sich über alle die von mir bezeichneten Fragen ein selbständiges Urteil gebildet hat, werde ich und die meinen Standpunkt teilen gern im einzelnen lernen, auch wenn er

---

1) S. die Zeugnisse bei Mangey I S. XXff. Harnack, Altchrist. Litt. S. 276. 774. 858.

2) Zur Charakteristik von Lucius' Sprachkenntnis trage ich noch einiges nach: S. 184 giebt er V. C. 484, 19 πάντες ἐξηχοῦσι wieder, „es wären sämtliche Therapeuten vom Tische aufgestanden", S. 18 und 109 wird δεσπισθέντα gedruckt, S. 108 ἀτεχνῶς und ἀτέχνως verwechselt.

zu einem entgegengesetzten Resultat gelangt. Wer von dem Gewicht meiner Gründe noch nicht überzeugt ist, der möge wenigstens mit seiner Entscheidung zurückhalten, bis er in der Lage ist, alle von mir angerufenen Instanzen für die Echtheit der Schrift zu widerlegen.

Zur Entstehung dieser Schrift möchte ich noch bemerken, dafs Kapitel IV—VI im wesentlichen bereits 1891 in ihrer jetzigen Fassung niedergeschrieben worden sind. Ich legte die Schrift zurück, da ich Conybeares Ausgabe abwarten wollte, und habe sie nach deren Erscheinen im einzelnen umgearbeitet und ergänzt. Fast in allen Punkten meiner Polemik gegen Lucius bin ich selbständig mit Conybeare zusammengetroffen. — Durch mancherlei Bemerkungen und Hilfe bei der Korrektur hat mein Freund L. Cohn mich zu Dank verpflichtet.

Nachträge.

Zu S. 705 ff. In der Theol. Litt.-Ztg. 1895 S. 603. 604 hält Schürer seine Gründe für die Unechtheit der V. C. gegen Drummonds Einwendungen aufrecht. Aber

1. die Nichterwähnung der Therapeuten in andern Schriften scheint mir durch meine Ausführungen S. 733. 751 erklärt.

2. Wenn Philo sonst vor dem βίος θεωρητικὸς Bethätigung im praktischen Leben fordert, so richten sich solche Mahnungen doch eben an solche, die mitten in der Welt leben und für die der voreilige Verzicht auf die praktischen Interessen des Lebens Gefahren bringt und Bedenken hat. Diese Bedenken treffen aber nicht mehr zu auf die Teilnehmer einer abgesonderten Asketenkolonie, die die Probe bereits bestanden hat, und es scheint mir begreiflich, dafs Philo das einseitig theoretische Leben dieser Sekte billigen konnte. Denn die Gefahren, die ein voreiliges Eingehen in den βίος θεωρητικὸς birgt, sah er hier vermieden.

3. Schürer meint, wenn Philo aus dem rohen und sinnlichen Mythus des platonischen Gastmahls seine Lehre vom Idealmenschen abgeleitet habe, so könne nicht derselbe Autor in einer andern Schrift diesen Mythus als verabscheuungswürdig behandeln. Dagegen ist zu bemerken, dafs der Lehre vom Idealmenschen aufser der Stelle des Gastmahls vor allem die platonische Ideenlehre zu Grunde liegt. Ferner glaube ich gar nicht, dafs Philo selbst die Lehre vom Idealmenschen aus der Stelle des Gastmahls abgeleitet habe. Dieselbe hat sicher einen Bestandteil des Platonismus gebildet, der die Grundlage des philonischen Systems ausmacht und der von Philo im ganzen

treu übernommen sein wird. Dies Verhältnis Philos zu dem Platonismus seiner und der vorhergehenden Zeit bedarf einer gründlicheren Untersuchung.

In seiner Recension von Conybeares Werk, Woch. f. klass. Philol. 1895 Nr. 49, trifft Cohn in der Behandlung einzelner Stellen überall mit meiner Auffassung selbständig zusammen. Nur irrt er sicher, wenn er S. 483, 1 das εἰς mit Par. 435 fortläfst und τοῦτο τὸ συμπόσιον von γελάσονται abhängen läfst. Das unerträgliche Asyndeton, das so entstünde, kann nur beseitigt werden durch meine Annahme einer Parenthese (oben S. 724): εἰς τοῦτο τὸ συμπόσιον — οἶδ' ὅτι γελάσονταί τινες ἀκούσαντες, γελάσονται δὲ οἱ κλαυθμῶν καὶ θρήνων ἄξια δρῶντες — οἶνος ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐκ εἰσκομίζεται.

Zu S. 715. Auf die Ὑποθετικά beziehe ich Clem. Alex. Strom. I 72 S. 360 P. τούτων ἁπάντων πρεσβύτατον μακρῷ τὸ Ἰουδαῖον (lies Ἰουδαίων) γένος, καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίαν ἔγγραπτον γενομένην προκατάρξαι τῆς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφίας διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων. Denn diese Ansicht wird wohl gelegentlich von Philo vorausgesetzt, aber in den erhaltenen Schriften nie ausführlicher entwickelt; s. Elter a. O. S. 222ff., dessen Beurteilung Philos in diesem Punkte freilich zu modificieren ist, wenn wir Clemens trauen dürfen.

Zu S. 722. Über philonische Wendungen in der V. C. vgl. auch Massebieau in der Revue de l'hist. des religions XVII S. 230ff.

Zu S. 741. Zu δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων bemerkt Cohn sehr richtig: „Gemeint ist der Abend jedes 49. Tages, da jedes jüdische Fest am Vorabend mit Sonnenuntergang beginnt. Nur so ist προεόρτιος („Vorabend") verständlich."

Zu S. 745. „Psalmen Nachts (Abends) zu singen, ist überhaupt eine rabbinische Vorschrift" (Cohn).

Zu S. 748. Es hätte wohl hervorgehoben werden sollen, dafs es nicht allgemein anerkannte Grundsätze, sondern mehr in Kreisen der Schriftgelehrten vereinzelt geäufserte Stimmungen sind, die hier wiedergegeben werden.

Sachregister.

Abendmahl, christliches S. 763.
Agape S. 763.
Anaxagoras S. 700. 732[3].
Apologetik, jüdische S. 706 ff., christliche S. 708. 713. 759.
Aristeas S. 707.

Bibliothek zu Caesarea S. 695.
Βουζύγια S. 710.

Chairemon S. 754 ff.
Clemens, benutzt Philo S. 699.

Demokrit S. 700. 732[3].
Diatribe, die kynisch-stoische S. 703 ff. 712[2].

ἐφημερευτής S. 744[7].
Essener S. 702. 703. 747.
Eusebius, sein Philotext S. 696[3], seine Auffassung der Therapeuten S. 756 ff.

Fälschungen, christliche S. 721. 730. 767.

Gebete, Häufung der Attribute der Gottheit in Gebeten S. 753.
Gottesdienstliche Gebräuche der Juden S. 744 ff.

Hierakas S. 760.
Hippokrates S. 706.
Homer S. 706.

Josephus S. 706 ff., benutzt Philo S. 713.

Kanon, jüdischer S. 739[4].
Karneades S. 709.
Krates S. 732[3].

Lactantius, benutzt Philo S. 700.
Lehre der zwölf Apostel S. 713[4].

Mönchtum S. 733[2]. 737. 756 ff. 768.
Musonius S. 706[5].

Naumachius S. 746[3].

Origenes, benutzt Philo S. 699.

Papyri S. 735[1]. 744[7]. 751. 753. Pap. Par. 3009 S. 752.
Philo, Geschichte der handschriftlichen Überlieferung S. 695 ff. Die Schrift Quod omn. prob. lib. S. 701, Ὑποθετικά (Apologie) S. 702 ff. Περὶ ἀρετῶν S. 715. Stil und Sprache S. 720 ff. Polemik gegen heidnischen Götterglauben S. 706. 707, gegen Chairemon S. 755. Wertschätzung der Askese S. 716 ff. 740[3].
Phokylides, der falsche S. 709 ff., sein Verhältnis zur Diatribe S. 712[2].
Plato S. 705.
Priester, ägyptische S. 754.

Reclusi, ägyptische S. 753.

Schriftgelehrte S. 748 ff.
Sibyllinische Dichtung S. 706 ff.

θεραπευταί S. 735[1].

Weisheit Salomos S. 706. 707.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Die direkte und indirekte Überlieferung der Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ 695
II. Die Stellung der Schrift im philonischen Schrifttum und in der jüdischen Litteratur 701
III. Sprache und Stil der Schrift 720
IV. Die philonische Schilderung der Therapeuten 732
V. Erklärung des Ursprungs der Therapeuten 743
VI. Widerlegung der Auffassung der Therapeuten als Christen . 756
VII. Schlufswort 766
Nachträge 769
Sachregister 771

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig.

Dieterich, Dr. **Albrecht,** Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Festschrift, Hermann Usener zur Feier seiner 25jährigen Lehrthätigkeit an der Bonner Universität dargebracht vom klassisch-philologischen Verein zu Bonn. [VI u. 221 S.] gr. 8. 1891. geh. n. *M.* 4.40.

——— Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. gr. 8. 1893. n. *M.* 6.—

von Gutschmid, Alfred, kleine Schriften. Herausgegeben von Franz Rühl. Zweiter Band. Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. [VIII u. 794 S.] gr. 8. 1890. geh. n. *M.* 24.—

Inhalt: Ueber den letzten Band von Movers' Phöniziern. — Ueber des Grafen Baudissin Studien zur semitischen Religionsgeschichte. — Die Phönicier. — Ueber Meltzers Geschichte der Karthager. — Zu den Fragmenten des Berosos und Ktesias. — Recensionen und Anzeigen zur Geschichte und Alterthumskunde Assyriens und Babyloniens. — Der zehnte Griechenkönig im Buche Daniel. — Aus Veranlassung von Freudenthals Hellenistischen Studien. — Ein Beitrag zu den Fragmenten der griechischen Historiker. — Zur Apokalypse des Esra. — Recensionen und Anzeigen zur jüdischen Geschichte und Literatur. — Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. — Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien. — Recensionen und Anzeigen zur älteren Kirchengeschichte. — Ueber die Chronik des Josua Stylites. — Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister. — War Ibn Wahshijjah ein nabatäischer Herodot? — Recensionen und Anzeigen zur Geschichte des Islam.

Usener, Hermann, der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. [XXIV u. 210 S.] 8. 1890. geh. n. *M.* 4.—

Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Edidit Augustus Brinkmann. [XXXI u. 50 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 1.—

Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus. Ediderunt Guilelmus Kroll et Paulus Viereck. [XIV u. 87 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 1.80.

Augustini, Sancti Aurelii, episcopi, de civitate Dei libri XXII. Iterum recognovit B. Dombart. 2 voll. 8. geh. *M.* 6.—

Einzeln: Vol. I. [X u. 599 S.] *M.* 3.—
— II. [664 S.] *M.* 3.—

Benedicti regula monachorum. Recensuit Eduardus Woelfflin. [XV u. 85 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 1.60.

Callinici de vita S. Hypatii liber. Ediderunt seminarii philologorum Bonnensis sodales. [XX u. 188 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 3.—

Christianorum carminum Anthologia Graeca. Edd. W. Christ et M. Paranikas. gr. 8. 1871. n. *M.* 10.—

Damasi epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. Recensuit et adnotavit Maximilianus Ihm. Adiecta est tabula. (Anthologiae latinae supplementa. Vol. I.) [LIII u. 147 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 2.40.

Eusebii Caesariensis opera. Recognovit Guilielmus Dindorfius. 4 voll. 8. 1867—1871. geh. n. *M.* 15.—

Vol. I. Praeparationis evangelicae libri I—X. [XLVII u. 588 S.] 1867. n. *M.* 3.75.
— II. Praeparationis evangelicae libri XI—XV. Index rerum et nominum. [474 S.] 1867. n. *M.* 3.—
— III. Demonstrationis evangelicae libri I—X. Index. [XX u. 700 S.] 1867. n. *M.* 4.50.
— IV. Historiae ecclesiasticae libri I—X. [LVI u. 528 S.] 1871. n. *M.* 3.75.

Incerti auctoris de Constantino Magno eiusque matre Helena libellus. E codicibus primus edidit Eduardus Heydenreich. [VII u. 30 S.] 8. 1879. geh. n. *M.* —.60.

Iosephi, Flavii, opera omnia. Post Immanuelem Bekkerum recognovit Samuel Adrianus Naber. 8. geh. 6 voll.

Vol. I. [XXVI u. 334 S.] 1888. n. *M.* 3.—
— II. [XLIII u. 374 S.] 1889. n. *M.* 3.—
— III. [XLVIII u. 384 S.] 1892. n. *M.* 3.60.
— IV. [XLVII u. 385 S.] 1893. n. *M.* 3.60.
— V. [LX u. 392 S.] 1895. n. *M.* 4.—
— VI. [Unter der Presse.]

Bloch, Dr. Heinrich, die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie. [X u. 169 S.] gr. 8. 1879. geh. n. *M.* 4.—

Schmidt, W., de F. I. elocutione observv. critt. gr. 8. 1894. n. *M.* 6.—

Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia. Recensuit Fridericus Carolus Hertlein. 2 voll. 8. 1875. 1876. geh. n. *M.* 6.75.

Vol. I. [VIII u. 432 S.] 8. 1875. geh. n. *M.* 4.50.
— II. [VIII S. u. S. 433—644.] 8. 1876. geh. n. *M.* 2.25.

———— librorum contra Christianos quae supersunt, siehe: Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt.

Julian's, Kaiser, Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt von Karl Johannes Neumann. [IV u. 53 S.] gr. 8. 1880. geh. n. *M.* 1.—

Iuvenci, C. Vettii Aquilini, libri evangeliorum IIII. Ad fidem codicum antiquissimorum recognovit Carolus Marold. [XVIII u. 119 S.] 8. 1886. geh. n. *M.* 1.80.

Meyer, Paul, der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften. [VII u. 196 S.] gr. 8. 1895. geh. n. *M.* 5.—

Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis, ediderunt societatis philologae Bonnensis sodales. [XIV u. 137 S.] 8. 1895. geh. n. *M.* 2.40.

Nonni Panopolitani paraphrasis S. evangelii Ioannis. Edidit Augustinus Scheindler. Accedit S. evangelii textus et index verborum. [XI u. 331 S.] 8. 1881. geh. n. *M.* 4.50.

Orosii, Pauli, historiarum adversum Paganos libri VII ex recognitione Caroli Zangemeister. [XXII u. 371 S.] 8. 1889. geh. n. *M.* 3.—

Scriptorum Graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt. Fasc. III: Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Collegit, recensuit prolegomenis instruxit Carolus Ioannes Neumann. Insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta Syriaca ab Eberhardo Nestli edita. [VIII u. 246 S.] gr. 8. 1880. geh. n. *M.* 6.—

4642TA LBC 238 10-27-05 32180 MS

BM175 .T3W4
Die Therapeuten und die philonische
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00054 7630